الدكتور يحيى هويدي
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

الطبعة التاسعة مزيدة ومنقحة

١٩٨٩



دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦



مقـــــــدمة فى
الفلسفة العــامة



الدكتور يحيى هويدى
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

الطبعة التاسعة مزيدة ومنقحة

١٩٨٩

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - القاهرة
ت / ٩٠٤٦٩٦



تقـــديم الطبعـــة الأولى

هـذه الـ « مقدمة فى الفلسفة العامة » ليست إلا تعريفا عاماً بالفلسفة وموضوعاتها ، كتبت الى فريقين من القراء : الى القارىء غير المتخصص والى القارىء المتخصص فى أول طريق التفلسف ، وهى فى هذا وذاك لم يقصد من ورائها الا إعطاء فكرة ما عن الفلسفة ، ستكون من غير شك فكرة سريعة ، عامة ، ناقصة ، ولكنها لن تخلو مع ذلك من بعض «الوقفات» التأملية التى أملتها بعض « المواقف » .

وقد يمر القارىء العابر بهذه «المواقف» مر الكرام ، متأثراً فى هذا بما يكون قد سمعه عن الفلسفة من العامة وأشباه العامة من أنها مجرد كلام فى الهواء . ولكننا لا نملك الا أن ندعو هذا القارىء الى عدم القاء الكلام هكذا على عواهنه وإلى أن يتعمق ما كتب حتى يقتنع بما نؤمن به نحن إيمانا راسخا ، وهو : أن الفلسفة ليست فى نهاية المطاف إلا مجموعة من «المواقف» تمتزج بكيان الإنسان ، ويعيشها فى نفسه ، ويتعمق مغزاها ، ثم يعبر عن هذا كله تعبيراً كلياً يجعله يحفل بالكليات ولا يقف عند الجزئيات . فيناقش مثلا وجوده الإنسانى بصفة عامة ، ومركزه من الوجود العام حوله ، وكيفية معرفته له وعلاقته بأشباهه من الناس . . الخ .

وبعد ، فقد تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو البريطانى الفرنسى — الصهيونى على مصر . ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للانسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للانسان : الإنسان الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية ، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ، ويؤمن بالانسانية وقيمها السامية ، ويعيش هذه القيم فى ذاته ، ويدافع عنها الآخر رمق فيه

والصورة الأولى للانسانية تمثل المستعمر وهو يلفظ آخر أنفاسه ، أما الصورة الثانية فتمثل إنسان الغد ، الغد القريب ، الذى يرفرف علية الحب والرفاهية والسلام ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيداً هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما « موقفا » .

ونحن لاندعى أن هذه الـ « مقدمة فى الفلسفة العامة » التى لم تكتب إلا للطالب المبتدىء ستخدم هذا الغرض السياسى . ولكن لايسعنا هنا إلا أن ننبه الطالب إلى أن بحر الفلسفة واسع ، أوسع مما يتصور القارىء العابر . وعندما يحين الوقت الذ يسمح له بالخوض فيه سيكون بوسعه أن يصل بين أشياء وأفكار تبدو له الآن . بعيدة الصلة . حينئذ سيستطيع الطالب أن يفطن إلى أهمية الجانب السياسى — على الأقل ذلك الجانب الذى يتعرض لمفهوم الإنسان — فى تفكيره الفلسفى بوجه عام . وحينئذ ستتضح له صلة الفلسفة بالحياة أكثر وأكثر .

القاهرة — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥٦ .

ى . هـ

تقــديم الطبعـــة الرابعـــة

رأيت وأنا أقدم هذه الطبعة الرابعة من « المقدمة » للقارىء العربى أن أبرز قيمة الدراسات الإنسانية بعامة والفلسفية منها بخاصة فى هذه المرحلة من مراحل تطور مجتمعنا العربى . أبرزها لطائفتين : أولا ، لطائفة الطلبة والطالبات الذين يجدون أنفسهم . فور انتهائهم من المرحلة الثانوية ، طوعاً أو كرهاً ، على أعتاب التخصص فى أمثال هذه الدراسات ، وليس لديهم ثقة كبيرة فى قيمتها ، فيستبد الجزع ببعضهم حتى يفسد عليهم حياتهم كلها . وقد يستمر هذا الجزع طوال سنى الدراسة الجامعية ، وإلى ما بعد التخرج فى الجامعة أيضاً . فتخسر الأمة مجموعة هائلة من شبابها المثقفين . يكونون قد حرموا متعة الإقبال على العمل والحياة ، وفقدوا تلك الطاقة التى نحس الآن — أكثر من أى وقت مضى — ضرورة استمرارها فى الشباب ، فتنطفىء فى أيديهم الشعلة التى كان عليهم أن يسلموها إلى الأجيال القادمة . وثانياً ، لطائفة كبيرة من العامة ، أو المثقفين الذين تخصصوا فى دراسات أخرى غير هذه الدراسات الإنسانية ، تدفعهم عدم درايتهم بها إلى تجاهل قيمتها . ومن ثم ، نجدهم يرددون دائماً أن هذه الدراسات كلامية لا فائدة ترجى من ورائها . وأن القيمة فى الدراسات التجريبية العملية التى تلائم وحدها روح العصر .

إلى هؤلاء وأولئك أوجه الحديث فأقول :

ليس من المصلحة فى شىء أن ترسخ هذه الفكرة الخاطئة عن الدراسات الإنسانية فى أذهان البعض منا . فالعصر الذى نعيش فيه ليس فقط عصر العلم ، بل هو أولا وقبل كل شىء عصر الشعوب . وإذا كان العلم هذه الفائدة الكبرى التى تجعله مسئولا عن رفاهية الشعوب وتقدمها الحضارى والاقتصادى ،

فإن وعى هذه الشعوب — ذلك الوعى الذى كثيراً ما يصنع المعجزات — لا يستطيع العلم معه شيئاً . ومن ثم ، يترك للدراسات الإنسانية مهمة صقله وتشكيله .

إن كل فرد منا بحاجة إلى أن يعرف نفسه ، كما أوصانا بذلك سقراط . وكل دولة فى المجتمع العربى بحاجة كذلك إلى أن تعرف نفسها . والدراسات الإنسانية الفلسفية هى وحدها التى تستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذى لا نلتقى به فى المعمل . فتعرفنا بتاريخنا ومجتمعنا : الظروف المحيطة به ، والتيارات الاجتماعية السائدة فيه . والإتجاه الفلسفى الذى يوحد نظرته العامة إلى الحياة ، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعا ، فضلا عن ذلك كله ، لونا من الثقافة العامة يعوزنا ، ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم ، ويسرى تياره فينا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ، ويتعرف عليه الغريب عنا ، يجده واضحا بيننا كلنا ، فى العالم والأديب ، فى أستاذ الجامعة ورجل الشارع على السواء .

وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فإن هذه الدراسات هى التى تخطط لحياتنا الإنسانية كلها ، وتشعر كل فرد منا بأنه إنسان ، وما أعظمها من مهمة !! فنحن محتاجون إذن ليس فقط إلى تخطيط من الناحية العلمية بل إلى تخطيط آخر فى ناحية ثقافتنا الإنسانية العامة أيضا . وعلينا أن نتذكر دائما أن الأمم التى سبقتنا فى مضمار الحضارة قد لجأت إلى هذين اللونين من التخطيط ، ولم تهتم بأحدهما على حساب الآخر ، وذلك لأنها تؤمن كما نؤمن نحن بأن مهمة بناء البشر لا تقل — إن لم تزد — عن مهمة بناء المصانع .

من أجل ذلك كله ، آمل أن لا يخطىء الشباب فهم الدعوة إلى ملاحقة الركب العلمى — وهى دعوة واجبة مشروعة — فيفهمون من ورائها أنها دعوة إلى التقليل من قيمة الدراسات الإنسانية ، فما أحسب أن أحداً قصد إلى هذا المعنى أبداً .

وبعد، فلا يفوتنى فى تقديم هذه الطبعة الرابعة من الكتاب أن أنوه بالتعديلات الكثيرة التى رأيت إضافتها ، بعد أن أملى علىّ ذلك ممارسة تدريسه سنوات متعاقبة لطلبة الجامعات طبع أثناءها الكتاب طبعات ثلاث .

كما لا يفوتنى أن أشير إلى إضافة الباب الرابع ، وهو «فاتحة فى علم الأخلاق» إلى الكتاب الذى يشتمل على دراسة فى « مبحث القيم » ، وهو المبحث الذى آمل أن تتجه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا إليه ، بدلا من أن تدور فى الدائرة القديمة المعروفة لعلم الأخلاق .

والله الموفق ؟

القاهرة فى يونيو ١٩٦٥

ى . هـ



تقـــديم الطبعـــة الخامســـة

ظهر هذا الكتاب فى أول صورة له عام ١٩٥٦ ، أثناء الغزو البريطانى — الفرنسى — الصهيونى لأرضنا الطيبة . واليوم وأنا أقدم الطبعة الخامسة له فى صورته الجديدة ، لابد أن أشير إلى أنه قد انقضى الآن خمسة عشر شهراً على العدوان الصهيونى الذى وقع على الأرض العربية يوم ٥ يونية ١٩٦٧ ، لكن الدرس الذى على الشباب العربى أن يعيه هو أنه كما انتصرنا على العدوان الأول فإننا بعون الله سننتصر على هذا العدوان مثانى لابقوة إيماننا فحسب ، ولا بقوة السلاح الذى وفرناه ومازلنا نوفره بعد الهزيمة التى حاقت بنا،بل بتعميق حياتنا وأخذها مأخذ الجد .

ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أننا كنا نلهو طوال هذه السنوات، بل يعنى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغى أن تتضح ، ولم نستطع أن نتبع المنهج العلمى فى معالجتنا لكثير من الأمور ، ولم نستطع أن نسير فى الخط الديمقراطى إلى نهايته ، ولم نستطع أن نعمق إطار حياتنا ، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على كثير من المفاهيم والمبادىء التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقتنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل . وتوضيح معالم الصورة وإتباع المنهج العلمى فى التفكير، والمضى بالأسلوب الديمقراطى إلى نهايته وتعميق إطار حياتنا، وتحديد المفاهيم ، والعمل وفقاً للقيم الأخلاقية والروحية، والنظرة الشمولية إلى المجتمع ، كل هذا تعلمنا إياه دراسة الفلسفة .

ولا أريد أصل من هذا إلى أن دراسة الفلسفة هى التى ستنقذنا من النكسة التى حلت بنا ، أو إلى أنها هى التى سترفع عنا هذا الكابوس الجاثم على صدورنا

بل كل ما أبغيه هو أن أهمس إلى شبابنا بأنه لاخير فى مجتمع تستغرقه حياته اليومية الجارية وتبعد به عن التأمل والتعمق واتباع الأسلوب العلمى فى التفكير والمنهج الديمقراطى فى الحياة ، وبانه لاأمل فى شعب يضع عقله فى أذنيه كما قال عنه أمير الشعراء أحمد شوقى ، وبأنه إذا كنا نريد مواجهة حقيقية لما نحن فيه من بلاء فلابد لنا من أن نقف من الأمر كله موقفا فلسفيا .

وسيجد طالب الدراسات الفلسفية فى هذا الكتاب شرحا للموقف الفلسفى وأبعاده وخطواته ، وتوضيحا لكثير من المفاهيم الفلسفية وموقف المذاهب المختلفة منها ، وقد يمر بها الآن مروراً عابراً . لكنى على ثقة من أنه عندما يراجع نفسه ، وينضج تفكيره فإنه سيفطن إلى أن ما يذكره الفلاسفة من آراء ليس بعيدا عن مشاكل المجتمع الذى يعيش فيه ، وإلى أن الفلسفة ليست تحليقا فى الهواء بقدر ما هى تعميق للحياة وللمجتمع . وسيفطن الشباب دائما فى مرحلة النضج العقلى إلى أن العالم يتجه إلى الفكر والتفلسف والتأمل فى الوقت الذى يتجه فية إلى التصنيع والميكنة ، وإلى أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب ، بل مدارها دائما هو «الإنسان» الذى لابد من أن يعمل عملا متصلا على صقل وعيه وتشكيله تشكيلا منهجيا سليما عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها .

والله الموفق ؟

٣ سبتمبر سنة ١٩٦٨

ى . هـ

تقديم الطبعة السادسة

فى هذا العصر الذى اكتسبت سيطرة الإنسان على الكون دلالة تجاوزت بها كل الآمال السابقة ، وجاءت فى الوقت ذاته مخيبة لهذه الآمال عندما تحولت هذه السيطرة إلى قدرة من جانب الإنسان على إفناء هذا الكون وتحويله إلى رماد ذرى ، فى هذا العصر الذى غدا الفرد فيه مسئولا عن حياة الآخر وأمسى الآخر بل وأمسى المجتمع الإنسانى كله مسئولا عن حياة كل فرد منه ، أصبحت الحياة الإنسانية بحاجة إلى تبرير . وبفضل إكتشاف الموجات الكهربية المغناطيسية لم يعد وجود الفرد منا محصورا فى مكان معين وزمان محدد، بل أصبح كل منا يشعر بأنه موجود فى كل القارات وكل البحار . وأصبح كل منا يشارك بكيانه فى وجود الآخر ، وكل الآخرين .

وهكذا تحول وجود الفرد فى هذا العصر إلى وجود عام وأصبحت الحياة الجزئية للانسان ممتدة بجذورها فى حياة كلية ذات آفاق واسعة رحبة .

والفلسفة هى علم الوجود العام وهى أيضاً علم الحياة الكلية ، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاما من أبعاد وجوده ، ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التحم وجوده به التحاما مباشراً .

وهذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام فى هذا العصر الذى نعيش فيه لايعنى أبدا تآخيا دوليا . إذ أنه لم يقم — ويا للأسف — إلا على أساس من التناقضات والصراعات ، صراعات بين الطبقات ، وصراعات قومية ، وصراعات إيديولوجية ، وكل هذه الصراعات بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان

لتعميق وجوده وصقل وعيه ، وذلك ليتبين طريقة وسط كل هذه التناقضات ، وليوضح لنفسه أولا أين يضع قدمه وماهى حدود مسئوليته فى إزالة الغبار من طريقة وطريق الآخرين . وليست هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .

وهذا الكتاب الذى أقدم الآن طبعته السادسة لاأطمع من ورائه أن يخرج القارىء العربى بتوضيح لإيديولوجيته أو باكتشاف طريقة الفكرى والفلسفى إذ أن هذا مطلب كبير ينوء به كتاب صغير كهذا موجه فى صميمه إلى طلاب الدراسات الفلسفية فى السنة الأولى من دراستهم ، وهم لايزالون على عتبة الطريق لكنى بالرغم من هذا أطمع — فى غير قليل من الطموح — أن يكون كتابى هذا إلى الناشئة خطوة على الطريق .

والله الموفق؟

ى . هـ

القاهرة فى فبراير ١٩٧٠

تقــديم الطبعــة الســابعة

رأيت وأنا أقدم الطبعة السابعة من هذا الكتاب أن أضيف إليه فصلا جديداً عن نظرية المعرفة فى الماركسية ، وذلك ضمن إطار الفصل العام الذى عقدته فى الكتاب حول « الطريق الموصولة إلى المعرفة » ، وتناولت فيه نظرة كل من العقليين والحسيين والحدسيين والبرجماتيين والوجوديين إلى المعرفة وتأويل كل منهم للعالم وللانسان وعلاقة كل منهما بالآخر . وذلك لأنى أعتقد أن الفلسفة الماركسية لا يمكن تجاهلها فى كتاب فى الفلسفة يقدم لطلبة وطالبات يعيشون فى الثلث الأخير من القرن العشرين .

ولكن تناولنا الماركسية فى هذا الكتاب لن يكون من زواياها السياسة والاجتماعية والاقتصادية ، بل سيكون فقط من زاوية نظرية المعرفة . وذلك لنتيح للطالب أن يقف على النتائج التى وصلت إليها الماركسية فى هذا الباب وليقارن بينها وبين الفلسفات الأخرى .

نافذة أخرى يقوم هذا الكتاب فى طبعته الجديدة بفتحها على أحد التيارات الفلسفية المعاصرة . وكلى أمل أن يتيح فتحها أمام الطالب والقارىء ما أتاحته النوافذ الأخرى التى أطلا منها فى الطبعات السابقة من تنسم هواء جديد .

والله الموفق ؟

فبراير سنة ١٩٧٢

ى . ه



تقـــديم الطبعة الثامنة

فى هذه الطبعة زيادات وتنقيحات . عالجنا فيها بشىء من الإسهاب موضوع الميتافيزيقا أو مبحث الوجود العام وتعرضنا لدراسة مفهوم « الحقيقة » فى الثقافة الإسلامية ــ فى الباب الخاص بنظرية المعرفة ــ تقديراً منا لدور الفكر الإسلامى البارز بين الثقافات المتباينة .

وإنا لنرجو أن تنال هذه الطبعة من حسن قبول القراء والطلاب ما لقيته الطبعات السابقة من الكتاب . والله الموفق ؟

ى. هـ.

القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٤ .



تقـــديم الطبعة التاسعة

تصدر هذه الطبعة مزيدة منقحة بالنسبة للطبعات السابقة لتؤكد اهتمام القارىء الكريم بمناحى الفكر الفلسفى وتياراته المتباينة .

وإنا لنرجو أن يكون فى هذه الطبعة حافز على النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح تلك التى لا تنفصل عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل ، وأن يكون حظها من الذيوع والانتشار وحسن القبول آية صادقة على عمق الرابطة التى تجمع بين المؤلف والقراء وعزاء لما بذل فيها من جهد .

والله الموفق ؟

المؤلف

ى. هـ.



مقـــدمة

١ ــ **تعريفات مرفوضة :**

البدء بتعريف العلم خطوة أولى جرى عليها المؤلفون فى العلوم المختلفة . ولكن البحث فى التعريف مهمة شاقة عسيرة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه تعريفا جامعا شاملا إلا بعد أن يكون قد ألمّ بمختلف ميادينه ، ولمس المشكلات التى يعالجها . هذا فضلا عن أن التعريف الذى يقدمه المؤلف للعلم الذى يبحث فيه يظل دائما صيغة جوفاء بعيدة عن روح القارىء ، ولا يمتزج أبداً بكيانه ، ويظل العلم موضوع التعريف تبعا لذلك فى نظر القارىء أو الطالب بمثل بناء من المعرفة لا صلة بينه وبين الحياة التى يحياها . ولا تلبث الشقة بين هذا العلم والحياة فى الاتساع ، ومن ثم تفشل جميع المحاولات التى يبذلها بعد ذلك لتضييقها .

وإذا كان هذا الكلام يصدق مرة على العلوم بوجه عام وعلى التعريفات التى يقدمها المؤلفون لها فإنه يصدق ألف مرة على العلوم الفلسفية التى كثيراً ما تتهم بأنها أبعد العلوم عن الحياة والتى تزيد التعريفات التى تقدم لها من اتساع الهوة بينها وبين الحياة .

ولهذا فإنه بدلا من أن أبدأ هنا بتعريف الفلسفة فإنى سأبدأ بتحذير أوجهه إلى القارىء ليرفض معى بعض التعريفات المتداولة لها ، لأن ضررها من وجهة نظرى أكثر من نفعها .

وأول هذه التعريفات التى عرفت بها الفلسفة ذلك التعريف التقليدى الذى عرفت فيه بأنها محبة الحكمة . وهو تعريف مشتق من كلمة فلسفة فى اليونانية ،

وهى كلمة تنحل إلى كلمتين : كلمة « فيلين » ومعناها حب أو رغبة ، وكلمة « صوفيان » ومعناها حكمة . فهذا التعريف لا يشفى غليلنا فى الوقوف على معنى الفلسفة وفى تقريبها إلى الأذهان . إذ أن الذى لا يعرف معنى الفلسفة لن يزداد معرفته بموضوعها إذا قيل له إن الفلسفة فى تعريفها تعنى محبة الحكمة . وسيجد نفسه مسوقا مرة أخرى إلى أن يسأل ، ما هى الحكمة التى تعرف بها الفلسفة ، وما المقصود بها ؟ وسيشعر قبل هذا وذاك أن تعريف الفلسفة بالحكمة أو بمحبتها لم يقرب الفلسفة منه ومن حياته .

وهناك تعريف ثان عرفت فيه الفلسفة بأنها البحث عن العلل البعيدة للظواهر ، وذلك فى مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها . لكن الناس كثيراً ما يخطئون فهم العلل البعيدة . فإما أن يفهموا منها أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة . وإما أن يفهموها على أنها تعنى فقط العلل الروحية الدينية التى تسلمنا إلى علة العلل وهى الله ، وفى الحالة الأولى سنجعل من الفلسفة ضرباً من المجهول ورجماً بالغيب وتنشيطا لخيال الإنسان وقدرته على التوهم ، وفى الثانية سنجعل منها هى والدين شيئاً واحداً . مع أن الفلسفة ليست هذا ولا ذاك ، وإنما هى بحث فى العلل البعيدة بمعنى أنها تتجه إلى تعميق الواقع وإلى الكشف عن أبعاده وأغواره التى لا تظهر على السطح . والعلل التى تبحث فيها الفلسفة بعيدة بهذا المعنى . بعيدة لا بمعنى أنها تبعد بنا عن الواقع وتلقى بنا خارج حدوده بل بعيدة بمعنى أنها تعمق لنا هذا الواقع وتكشف لنا عن مبادئه الدفينة ، وبمعنى أنها تقدم لنا مجالات تتعدى مجال العلوم الخاصة لأنها أكثر شمولا وكلية منه .

وثمة تعريف ثالث للفلسفة أراد بعض الكتاب أن يقابلوا فيه بينها وبين العلم أيضاً فذهبوا إلى أن العلم يبحث فيما هو كائن ce qui est فى حين أن الفلسفة تبحث فيما ينبغى أن يكون ce qui doit etre وبهذا الاعتبار قيل إن مجال التفرقة بين

العلم والفلسفة أن العلم دارسة وصفية descriptive تقريرية فى حين أن الفلسفة دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية normative والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (وإن كان هذا التعريف لعلم المنطق أصبح مشكوكا فيه ولا يمثل فى شىء الدراسات المنطقية المعاصرة وبناء على ذلك علينا أن نخرج المنطق من دائرة العلوم المعيارية) ، ومثل علم الأخلاق الذى يتناول ماينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم ويبحث فى القيم الخلقية التى تزن بها سلوك الأفراد ومثل علم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوم بها العمل الفنى وفى العناصر والقيم التى يجب أن تتوفر فى الإنتاج الفنى ليكون جميلا .

لكن السؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : هل الفلسفة كلها دارسة معيارية ؟ هل يجوز لنا أن نرجع كل المباحث الفلسفية والميتافيزيقية إلى مبحث واحد فقط هو مبحث القيم ؟ الحق أنه لا يجوز لنا هذا ، وفضلا عن ذلك ، فإن الدراسات الفلسفية المعاصرة ليست إلا دراسات وصفية لعلاقة الإنسان بالكون فى مجال الإدراك ومجال علاقة الفرد بالآخرين ومجال علاقة الفرد بالمجتمع . وعندما يعرض الفيلسوف المعاصر للقيم الأخلاقية والجمالية فإنه يدلى برأيه حولها دون أن يخطر بباله أنها دراسة منفصلة عن دراسته الفلسفية الصميمة .

ولهذا فإن الفصل بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون ليس قاطعا كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ، والحدود القائمة بين الميدانين لا يمكن أن تمثل حواجز دقيقة . وذلك لأن ميدان ماينبغى أن يكون لا يمكن أن يكون منفصلا تماما عن ميدان ماهو كائن ، وإلا لجاء فارغا بعيداً عن الواقع ولا نصرف الناس عنه يائسين .

ومن الأقوال الشائعة التى يريد أصحابها بها أن يقربوا الفلسفة إلى أذهان الناس قول بعضهم مثلا إن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم » ، وهذا القول نجد

أنفسنا مضطرين أيضاً إلى رفضه ، وذلك لأنه يصور الفلسفة تصوراً خاطئا ، باعتبارها وعاء كبيراً يضم سائر العلوم أو باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم ، ويصور مهمة الفيلسوف تصويراً خاطئاً أيضاً باعتبار أنه ليس من حقه أن يتكلم إلا بعد أن يفرغ العالم التجريبى من بحوثه. هذا التصوير الخاطىء للفلسفة وللفيلسوف يرجع إلى عدم القدرة على التمييز بين نقطة البدء التى يتخذها العالم ونقطة بدء الفيلسوف : فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة . فالاختلاف بينهما إذن إختلاف فى نقطة البدء التى يبدأ منها الفيلسوف. وذلك لأن نقطة بدء الفيلسوف نقطة مستقلة خاصة به وحده . حقا إن الفيلسوف يسترشد بالنتائج التى وصل إليها العلم فى عصره . وليس هذا فقط ، بل إن الفيلسوف هو ابن عصره تماما ، ليس فقط من ناحية التيارات العلمية السائدة فيه بل من ناحية التيارات السياسية والأدبية والفنية والاجتماعية والاقتصادية التى تطبع العصر الذى يعيش فيه . لكن هذا لا يؤدى أبداً إلى أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدئه حيث ينتهى كل أصحاب هذه التيارات .

إن طبيعة الدراسة الفلسفية توصف بأنها كلية لا باعتبار أنها حصيلة أو حاصل جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التى يستقل بها العلماء التجريبيون أو غيرهم بل باعتبار أنها تمثل زاوية شمولية يطل منها الفيلسوف على الوجود والحياة ولا يشاركه فيها الآخرون .

وهناك اتجاه آخر يختلف عن كل ماسبق من إتجاهات وآراء حول موضوع الفلسفة يريد فيه أصحابه أن يوحدوا بين الفلسفة والعلم بطريقة أو أخرى ، بحيث تصبح الفلسفة مجرد تحليل لما يقوله العلماء فى علومهم عن الكون والإنسان وبحيث يصبح الفيلسوف ولا عمل له إلا تحليل الألفاظ التى يستخدمها العلماء فى بحوثهم تحيلا من نوع خاص تنقطع فيه الصلة بين اللفظ ومدلوله والإسم

والسمى . ولسنا نريد هنا الرد على هذا الاتجاه الصورى الشكلى فى دراسة الفلسفة والعلم . لكننا نشير هنا إليه من زواية واحدة فقط هى التى تهمنا هنا بصفة خاصة، وهى زاوية التوحيد بين الفلسفة والعلم ، باعتبار أنها تابعة له وباعتبار أنه ليس لها موضوع مستقل عن موضوعه . وهذا من وجهة نظرنا غير صحيح . فالفلسفة لها ميدانها المستقل . ولا يمكن أن تقنع بأن تعيش « فى الظل » على هامش شروح العلم وقضاياه . ويمكن أيضا أن تقنع بأن تعيش على فتات مائدة العلماء .

وعندما نقول بهذا الرأى فإننا لانقول به من قبيل الغطرسة الفارغة ، ولا من قبيل الزهو بشيء نملكه ونحرص على ألا يفلت من أيدينا وإنما نقول به لأننا نعتقد حقا أن الفلسفة ستظل مستقلة عن العلم .

أخيراً فعلينا أن نحذر القارىء من هذا الفهم الشائع عن الفلسفة بأنها دراسة « نظرية » تقوم على التأمل وأنه لاشأن لها بدنيا الأفعال الواقعية التى تحدث تغييراً فى الوسط المحيط بها . فإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأملية فليس معنى هذا أنها لاتتخذ من دنيا الأفعال ومن دنيا الواقع موضوعا لها . وليس معناه أن الفلاسفة — أو بعضهم على الأقل — لايتخذون من الفعل وسيلة للتأثير فى الواقع . فالتأمل الذى يتخذ منه الفيلسوف منهجا ليس تأملا يدور فقط فى حياته الباطنية الشعورية ، بل قد يتأمل فى الخارج ويتخذ من الحياة المادية الواقعية موضوعا لتأمله .

* * *

٢ — الموقف الفلسفى :

علينا إذن أن نرفض البدء بتعريف الفلسفة فالتفلسف فى رأينا موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه .

إن الإنسان كل إنسان ، موجود فى العالم أو الحياة بطبيعته ولم تفلح تأملات بعض الفلاسفة فى أن تفصل بينه وبين العالم أو الحياة فأولى بهؤلاء الفلاسفة

إذن أن يجعلوا موضوع تأملاتهم الحياة نفسها ، ووجود الإنسان فى هذه الحياة، والديالكتيك القائم بينهما ، بدلا من أن يقيموا الحواجز بين الإثنين . والفلاسفة فى هذا لا يختلفون عن الرجل العادى الذى يجعل هو الآخر موضوع تفكيره الحياة . ولكن للفلاسفة معالجتهم الخاصة ونظرتهم الخاصة ومنهجهم الخاص فى فهم الحياة . وهذه المعالجة وتلك النظرة وهذا المنهج هو ما نطلق عليه اسم « الموقف الفلسفى » .

لكن ما هو سبيلنا إلى التعرف على هذا الموقف الفلسفى وما هى خطتنا فى تناوله والاقتراب منه ؟

أمامنا طريقان :

الطريق الأول ووسيلتنا فيه ستتمثل فى تعميق الحياة . وذلك لأنه مادامت الفلسفة فى نظرنا موقفاً من الحياة فلابد أن نفهم الحياة نفسها ونقف على مستوياتها وهذا ما سنقوم به أولا . والطريق الثانى ووسيلتنا فيه ستكون فهمنا لمعنى الحكمة وذلك لأنه مادامت الفلسفة هى محبة الحكمة ، فعلينا أن نفهم معنى الحكمة التى تقوم عليها دراسة الفلسفة . وهنا سنجد أنفسنا مضطرين إلى التفرقة بين الحكمة فى معناها الشائع وهى الحكمة العملية والحكمة التى تعتمد عليها الفلسفة وهى الحكمة النظرية .

(أ) الطريق الأول : مستويات الحياة :

نستطيع أن نميز فى الحياة التى يحياها كل منا ثلاثة مستويات : فى المستوى الأول نجد الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية . ومعالجة مشاكله اليومية الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

غير أن الإنسان ، مهما كانت ثقافته من ضحالة ، لا يكتفى عادة بالوقوف عند هذا المستوى . إذ أنه يسعى بطبيعته إلى تكوين مجموعة من المبادىء التى

يسترشد بها فى حياته الشخصية ، أو مجموعة من المعتقدات الخاصة التى تمثل الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الكون والحياة . فهو يؤمن مثلا بوجود إله يخشاه ويخشى عقابه ويراعيه فى أقواله وأفعاله ومعاملاته ، ويؤمن بالفضيلة ، وبأن مطالب الروح أسمى من مطالب الجسد ، وبكرامة الإنسان ، وبالمبادىء الديمقراطية التى تجعل الناس متساوين فى الحقوق والواجبات وبمبدأ تكافؤ الفرص ، وبمبدأ العدالة فى توزيع الإنتاج ، وبالإشتراكية الخ . وقد يؤمن بعكس هذه المبادىء تماماً . المهم أن هذه المبادىء هى التى نطلق عليها فى اللغة الدارجة « الفلسفة الخاصة » بكل إنسان ، وهى تمثل الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة وتمثل فى الوقت نفسه المستوى الثانى من مستويات الحياة .

وغالبية الناس يقفون عند هذين المستويين من مستويات الحياة . فهم منصرفون إلى تدبير معاشهم ، مشغولون فى معركة الحياة ، وهم — بالإضافة إلى هذا — ينجحون فى تكوين مجموعة من المبادىء والمعتقدات الشخصية التى تعينهم على التفلسف فى الحياة بالمعنى الدارج لهذه الكلمة .

بيد أن طائفة منهم قد تقلقهم مجموعة هذه المبادىء والمعتقدات الخاصة أو بعضها على الأقل إلى درجة لا يملكون بعدها إلا أن يبحثوا عن تأصيل نظرى لها ، وأن يفتشوا عن الأسس والمقومات النظرية التى تدعمها . وفى هذه المرحلة أو المستوى ، يصبح الإنسان باحثاً فى علم الفلسفة ، ويصل إلى المستوى الثالث من مستويات تفكير الإنسان فى الحياة . فالانسان منا قد يعتقد فى وجود الله ، وقد يمثل هذا المعتقد محور حياته وأساس نظرته إلى الكون ، ولكنه فى هذا كله لن يكون إلا صاحب فلسفة خاصة ، وسيقف بها عند المستوى الثانى الذى أشرنا إليه . وهو لن يبلغ المستوى الثالث ، ولن يصبح باحثا فى الفلسفة حقا إلا إذا أقلقته مشكلة وجود الله بدرجة كافية دفعته دفعا إلى أن يفتش عن الأسس النظرية التى تدعم هذا المعتقد ، وإلى أن يقرأ كل ما كتبه الفلاسفة والمفكرون حول مشكلة وجود الله . والإنسان منا يكون ذا « فلسفة خاصة » فى الحياة إذا اعتقد

مثلا أن مطالب الروح اسمى من مطالب الجسد اعتقاداً لم يكلف نفسه معه مشقة البحث فيه . لكنه يصبح باحثاً في علم الفلسفة إذا أقلقته هذه المشكلة بدرجة كافية، فراح يستقصى الأسس النظرية التى يقوم عليها هذا المعتقد، فجره هذا إلى البحث فى مشكلة الصلة بين النفس والجسد مثلا ، واهتدى أخيراً إلى أن يضع يده على الأصول الفلسفية التى تثبت اعتقاده الخاص هذا ، بحيث يتحول «الاعتقاد» إلى « إيمان » ، من حيث أن الإيمان أكثر ثبوتا ويقينا من مجرد الاعتقاد ، والمسألة شبيهة بهذا إذا قارنا المبادىء الأخلاقية الخاصة التى يعتقدها كل منا فى حياته بالبحث عن الأسس والنظريات التى تدعم هذه المبادىء الأخلاقية الخاصة على نحو تتحول معه هذه المبادىء الخاصة إلى مثل عليا ترسخ فى نفس الإنسان ، ويترسمها فى سلوكه وهو على علم تام بكل مقوماتها النظرية .

ومن هذا نرى أن البحث فى الفلسفة هو أولا وقبل كل شىء موقف من الحياة ، وهو يمثل أحد مستويات تفكير الانسان فى هذه الحياة .

والمهم أن فهمنا لمستويات الحياة على هذا النحو لم يؤد إلى ابتعادنا عن الحياة، بل أدى على العكس من ذلك إلى تعميق هذه الحياة والإيغال فيها ، وعدم الاكتفاء بالوقوف على سطحها أو على قشرتها الخارجية على نحو مايفعل الرجل العادى منها . وهذا معناه أن الموقف الفلسفى ليس فى حقيقته إلا أحد مستويات الحياة . ومعناها أيضاً أن الفلسفة ليست ولا يمكن أن تكون بحال من الأحوال تحليقاً بعيداً عن الحياة ، بل هى إيغال فيها وتعميق لها . فقد بلغ من فرط تعلق الفيلسوف بالحياة وإقباله عليها أن حاول تعميقها واكتشاف أبعادها الغائرة، وبلغ من حبه للواقع أن قدم لنا بصدده معانى لا تتكشف أمام النظرة السطحية المعجولة ولكننا نتفق على أنها معانى ضرورية لفهم الواقع على حقيقته .

خذ مثلا واقع الأمة العربية فى عصرنا . فمن ذا الذى سيزعم أن واقعك أنت كإنسان عربى — أيها القارىء — يقتصر فى مفهومه على الواقع الشخصى

الفردى الذى يصادفك فى حياتك اليومية الجارية ، وينحصر فى هذا الوقع المادى الذى يتمثل فى هذه الأشياء الجزئية المبعثرة أمامك؟ إن واقعك الذى تعيش فيه أيها القارىء وواقع كل عربى لابد وأن يتضمن مجموعة المبادىء الشريفة التى يدافع عنها الإنسان العربى المعاصر ، ولابد وأن يشتمل على مجموعة القيم التى تؤمن بها ويؤمن بها الإنسان العربى المعاصر وتدافع ويدافع عنها أمام بربرية الاستعمار والاستعمار الحديث بجميع أشكاله ، وإذا حاولت من جانبك أن توصل هذه المبادىء وتلك القيم وتبحث عن أصولها النظرية فستقف من حياتك موقفاً فلسفياً .

(ب) **الطريق الثانى : الحكمة العملية والحكمة النظرية :**

وبوسعنا أيضاً أن نفهم الموقف الفلسفى باتباع طريق آخر يقوم على التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية .

فالحكيم فى اللغة الدراجة يعنى الشخص الذى يحسن تدبير أمور حياته اليومية الجارية . لكن الحكمة التى يلجأ إليها الإنسان هنا هى الحكمة العملية التى لاتعنى شيئاً سوى حسن التصرف فى الحياة . أما الحكمة التى نعنيها فى الفلسفة فهى حكمة نظرية طابعها التأويل والبحث النظرى ، وعن طريق مقابلتنا للحكمة العملية بالحكمة النظرية سنستطيع أن نفهم الموقف الفلسفى من طريق آخر غير الطريق الذى سلكناه فى حديثنا عن مستويات الحياة .

ولعل أهم ماتتصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية وذلك فى مقابل الصفة الكلية التى تميز الحكمة النظرية . وبعبارة أخرى فإن الطابع الرئيسى الذى يتميز به الإنسان فى بحثه عن الحكمة النظرية هو الطابع الكلى . وذلك فى مقابل الطابع الجزئى الذى يميز الإنسان فى موقفة العادى من الحياة أو — والمعنى واحد — الذى يميز الإنسان فى ممارسته للحكمة العملية .

ذلك أن المشاكل التى نلتقى بها فى حياتنا اليومية الجارية مشاكل معينة فى جزئيتها

وخصوصيتها . والرجل العادى (ونعنى به كلامنا فى حياته العادية اليومية) يتصف بأنه حكيم فى حياته إذا أحسن التصرف فى تلك المشاكل الجزئية التى تعرض له فى حياته ، وتبرز أمامه من آن لآخر من غير أن يكون بينها رباط واحد ، أو تجمع بينها نظرة موحدة . فرب الأسرة الذى يمضى يومه فى معالجة مشاكل معاشه وطعامه. ومشاكل وظيفته ، ومشاكل علاقاته بالناس ، ومشاكل أولاده بالمدارس ..الخ، لانستيطع أن نقول عنه إنه ينظر نظرة كلية إلى الحياة . وذلك لأن هذه المشاكل متفرقة ، تنتمى إلى أكثر من قطاع واحد من قطاعات الحياة ، ولأنه يقوم بحل الواحدة منها تلو الأخرى ، فى يسر مرة ، وفى كثير من العنت مرات ، ولكنه، على أى حال ، لايقوم بحلها إلا حيثما اتفق وكلما برزت إحداها أمامه فى طريق حياته .

وليس من شك فى أن الاستغراق فى حل هذه الأشتات من المشاكل الجزئية من شأنه أن ينسج حول الإنسان غشاوة تحجب عنه الرؤية ، وتضيق من أفق حياته . ولكن الرجل العادى كثيراً مايجد مخرجاً من هذا الأفق الضيق وهذا المستوى المعن فى جزئيته ، إلى أفق أكثر رحابة وأكثر كلية عندما يحاول أن يفلسف حياته مسترشداً ببعض المبادىء والمعتقدات الخاصة، وذلك لأنه بدلا من أن يتخذ من حياته الفردية ومشاكل حياته الشخصية محوراً لتفكيره كما كان الحال فى المستوى الأول ، نجده فى هذا المستوى الثانى يتحدث عن مبادىء ومعتقدات ويدلى بنظرات لها مسحة كلية ولها طابع العمومية . لكن هذه المبادىء والمعتقدات مازالت مبادىء خاصة بالفرد ، ومازالت فى هذا المستوى الثانى معتقدات شخصية لم تبلغ بعد درجة المبادىء والمعتقدات الكلية التى يطبقها الفرد على كل الناس ، ولم يفتش الفرد لها بعد عن الأسس والدعائم النظرية الكلية التى تقومها . ولذلك فنستطيع أن نقول عنها إنها جزئية — كلية . أما المسائل التى تتناولها الحكمة النظرية أو الفلسفة فمن الطبيعى أن تكون أكثر كلية لأنها بحث عن الأسس

والأصول النظرية الكلية التى تقوم عليها المعتقدات الخاصة ولأنها تتناول الوجود ككل أو الحياة ككل والإنسان ككل وقيمة الوجود الإنسانى بعامة ، وعلاقة الإنسان ككل أو علاقة عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه له ، ومجموعة المثل العليا الكلية التى يترسمها الناس فى حياتهم .. الخ .

وهكذا نرى أن الحكمة العملية جزئية ،وذلك فى مقابل الحكمة النظرية التى تتميز بطابعها الكلى العام (فى مقابل أى ضد) .

* * *

ولكن لابد من وقفة عند صفة الكلية التى تتصف بها أحكام الفلسفة ومسائلها . إذ أن هذه الصفة كثيراً ماتخيف الناس .وما اكثر ما اتهمت الفلسفة بسببها بأنها علم يحلق فى أجواء بعيدة عن الواقع ومن ثم راح الناس يذيعون عن الفلاسفة انهم قوم حالمون يعيشون فى عالم خاص بهم لايمت بصلة إلى الحياة والواقع .

لوسألنا أولئك الذين يرددون هذا الكلام عن معنى الواقع ومعنى الحياة لارتج عليهم ، أما طالب الفلسفة فبوسعه أن يوضح لهم فى سهولة أن هذه الحياة الجارية التى يحياها كل منا ليست وحدها الحياة الجديرة بالإنسان ، وأن هذا الواقع الذى نصطدم به فى معركة تدبير المعاش — على الرغم من أهميته — ليس هو وحده الواقع الجدير بصفتنا الإنسانية . إذ أن من أهم ماتمتاز به الأمانة التى حملها الله للانسان ، وأخذها هذا الأخير على عاتقه ، أن يعمق هذا الواقع فى جميع الاتجاهات ليفهم الكون الذى يحيط به ، وعملية تعميق الحياة أو الواقع تعنى البحث عن الاصول والمبادىء التى ترتكز أو يرتكز عليها . وهذا ليس شيئاً آخر إلا الفلسفة .

ثم ما بال الناس يلقون بتهمة البعد عن الواقع فى وجه الفيلسوف وحده، حين يحاول أن يفتش عن المبادىء العامة التى تؤسس عليها معتقداته الخاصة، أى حين يخرج من البحث الخاص الجزئى فى الحياة إلى البحث العام الكلى؟ ما بالهم لا يلقون بها أيضاً على الأديب والفنان والعالم، وهم لا يفعلون إلا ما يفعله الفيلسوف فيخرجون من ملاحظتهم الجزئية الخاصة إلى مسائل أو قوانين أو قواعد كلية عامة؟

الأديب أو الفنان عندما يصور لنا حياة فرد معين أو مجموعة من الأفراد فى قصة أو مسرحية أو لوحة، فإنه لا يفعل ذلك غالباً إلا ليثير مسألة كلية أو أوضاعا اجتماعية عامة . . . الخ . . فالفنان أو الأديب يلتقط موقفا فرداً فى الحياة، ثم يخرج بنا منه — تلميحا لا تصريحا — إلى مجال كلى، يصيب فيه هذه الموقف الفرد . وإلا لكانت لقطاته أقرب إلى التسجيلات الساذجة منها إلى الفن . بل إن الفنان أو الأديب لا يمكن أن ينفعل انفعالا تاما بالحدث الذى يصوره إلا إذا كان قد عمق هذا الحدث بدرجة كافية فى نفسه، أو كان فكرة عامة . وإلا، لو كان الأمر خلاف ذلك نخبرنى — أثابك الله — لماذا نظل نعجب، نحن أبناء القرن العشرين، بالآثار التى خلفها لنا سوفوكليس وأرسطوفان وشكسبير وليوناردى فنشى . . الخ؟ أليس مرجع هذا أننا نلمس فى اللقطات الفنية التى قدموها لنا معانى كلية عامة؛ نرى فيها أنفسنا — على بعد الشقة التى تفصل بيننا وبين «أنتيجون» و «أوديب ملكا» عند سوفوكليس، وبيننا وبين «السحب» و «الطيور» عند أرسطوفان، وبيننا وبين روميو وجوليت، وهاملت وعطيل عند شكسبير، وبيننا وبين الموناليزا أو الجوكندا عند فنشى؟ أليس مرجع هذا إلى أننا نرى فى هذه اللقطات الفنية معنى الإنسان المجرد وصفاته الكلية العامة : صراعه مع القدر، النفاق، الغيرة، النفس المطمئنة . . الخ؟ إننا سنظل نعجب بالبخل عند موليير والبخلاء عند الجاحظ، لا لأن موليير قدم لنا شخصية «أرباجون» بالذات ولا لأن الجاحظ قدّم لنا أشخاصاً معينين، بل لأن معنى «البخل» باق مابقيت الإنسانية. ألا فلتعلم — أيها المخاطب — أن الفن الخالد كله من هذا الطراز:

مواقف جزئية تصب فى إطار كلى وإلا لكان فنا مبتذلا يحكى بعض الحدث الذى صوّره، أو الشخصية التى صوّرها .

إن الفنان إذا رأى طفلا يغط فى النوم على قارعة الطريق مثــــلا ، متكوراً فى أسمال تكشف عن معظم أجزاء جسمه ، ويحف عليه جيش من الذباب ، وانفعل بهذا المنظر فإنه لاينفعل به إلا من حيث أنه يجسد معنى كليا هو معنى البؤس ، ويصب فى إطار أوسع وأعم هو إطار العدالة الاجتماعية .

وإذا رحل إلى الريف ، ورأى الطبيعة فى سكونها ، والقمر الطبيعى (لاالصناعى) يرسل أشعته فى الليل على ذلك البساط الأخضر الجميل الذى تكتسى به أرضنا الطيبة ،وانفعل بهذا كله انفعالا صادقا يختلف عما يجده آلاف الفلاحين فيه ، فإن انفعاله هذا — إذا كان عميقا بدرجة كافية — يجسد فكرة كلية أخرى هى فكرة وجود الخالق وقدرته وعظمته . . . وهكذا وهكذا .

والأمر شبيه بهذا فى العلم ؛ فالعلم التجريبى — كما هو معروف للجميع — يبدأ من الجزئيات وينتهى بالكليات . أى أنه يبدأ بملاحظة مجموعة من الظواهر الجزئية المعينة لينتهى من ذلك إلى القانون الكلى العام الذى يسيطر عليها وعلى علاقاتها والاهتداء إلى القانون الكلى العام « تأصيل » للظواهر الجزئية شبيه ببحث الفيلسوف عن الأصول العامة الكلية لمعتقداته الخاصة (التى نطلق عليها فى اللغة العادية « الفلسفة الخاصة » بكل إنسان) .والفارق الوحيد بين الفن والعلم والفلسفة فى هذا الصدد ،أن الإطار الكلى فى الفن الحق يلوح لنا من بعيد ، يُلمح لنا به الفنان دون تصريح . أما فى حالتى العلم والفلسفة فإن هذا الإطار الكلى يظهر أمامنا على المسرح واضحاً للعيان. بل ويكون هدفا لكل من العالم والفيلسوف. الأول يصل إليه عن طريق بحثه فى الظواهر الجزئية الخاصة ، والثانى يصل إليه عن طريق تعميقه لمعتقداته الخاصة فى الحياة .

من هذا يتضح أنه لاغرابة فيما يقوم به الفيلسوف مادام البحث الكلى الذى تتسم به الحكمة النظرية ليس وقفاً عليه دون غيره . إذ يشترك فيه مع الفنان والأديب والعالم على السواء . علينا إذن أن لانتهم الفيلسوف بسبب هذه الكلية التى تتصف بها حكمته النظرية أنه رجل حالم بعيد عن الحياة ، ذلك أن الحياة — كما يجب أن نفهمها — هى الحياة العميقة غير الضحلة . والحياة العميقة تختلف عن الحياة الجارية فى أنها حياة جادة يسير فيها الإنسان مسترشداً بمجموعة من المبادىء والمعتقدات ، وأن هذه المعتقدات تظل ثابتة راسخة عن طريق الأسس الكلية والأصول النظرية التى تدعمها ، ولذلك علينا ألا نتهم الفيلسوف بالبعد عن الواقع حين يبحث فى الأمور الكلية ، لأن بحثه الكلى هذا ماهو إلا إيغال فى الواقع ، وحفر فيه ، واقتراب منه ، ونفاذ إلى أعمق أعماق الحياة بدلا من الاكتفاء بالعيش على سطحها .

* * *

هذا فيما يتعلق بالصفة الأولى من صفات الحكمة النظرية الفلسفية وهى صفة الكلية . وسنتابع الآن خصائصها الأخرى بعد مقارنتها بخصائص الحكمة العملية على نحو ما فعلنا ذلك فى مقارنة كلية الأولى بجزئية الثانية .

فمن أهم صفات الحكمة العملية أيضاً ، فضلا عن طابعها الجزئى ، أنها حكمة بليدة لاتثير فينا الدهشة ، فالرجل العادى أو كل منا فى حياته اليومية الجارية مستغرق فى مشاكلها المتعددة إلى أذنيه ، تائه فى زحمتها . إنه كثيراً مايعتريه الشعور بأنه استحال فيها إلى إنسان آلى . يستيقظ من نومه فى الصباح . فيصيب قليلا من طعام ، ويسارع إلى ارتداء ملابسه ، ثم يخرج من منزله على عجل ، ليتعذب قليلا أو كثيراً فى وسائل المواصلات المختلفة ، ويصل أخيراً إلى عمله « الروتينى » . فيقبل عليه مكرها فى معظم الأحيان . ثم ينصرف منه عائداً إلى منزله ، فيتناول غذاءه ، ليغفو غفوة ، مايلبث أن يستيقظ بعدها فيسهم فى بعض مشاكل عائلته الصغيرة أو يلقى بنفسه فى الشارع مرة أخرى ليفقد نفسه بين

الأسكاب الكثيرة التي تعترض طريقه أو بين أصحابه على القهوة أو في النادي . ثم يكر راجعاً إلى منزله في آخر الليل. فيستلقي على فراشه تعبا مكدوداً . ويستيقظ في الصباح التالي ليستقبل يوماً آخر من أيام حياته . وتمضي به الأيام، وحسه يتبلد، ويزداد شعوره بأنه مسوق إلى كل مايفعله في الحياة ، وأنه أصبح فيها نائماً أو كالنائم .

هذا هو طابع الحياة اليومية الجارية . والحكمة العملية الخاصة بها حكمة طابعها التدبير ، يقوم به الإنسان في صورة آلية . لماذا ؟ لأنه لا يوجد فيها مايثير دهشته أو يبهره ، وهو يمر بكل ماتعج به من أحداث مروراً عادياً — أو بعبارة أصح — إن أحداث هذه الحياة هي التي تمر به، وهو لا يشعر بها إلا من الخارج، أو يشعر بأنه في هذا النوع من الحياة « ينزلق » على سطحها الأملس ، كما ينزلق الكتكوت على سطح البيضة .

هذه الحياة البليدة شيء ، والحياة الواعية للإنسان شيء آخر . فالحياة الواعية للإنسان تبدأ بالدهشة . والدهشة هي اليقظة . واليقظة هي أهم مايميز الإنسان المفكر أياً كان : سواء كان فيلسوفاً أو فناناً أو أديباً أو عالماً . إن الرسول (ص) يقول : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . وهذا حق ؛ لأن الناس في هذه الحياة الدنيا نيام أو مخمورون ، والموت وحده هو الذي يوقظهم من غفوتهم ، ويؤدي إلى صحوتهم في الحياة الآخرة ، لكن الناس قبل الموت، في هذه الحياة الدنيا نفسها ينتبهون انتباهة أخرى أو انتباهات ، ومصدر هذه الانتباهة أو الانتباهات هو الدهشة ، بحيث نستطيع أن نقول كذلك : « النـــاس نيام فإذا دُهشوا انتبهوا » .

ملايين الناس تمر بآلاف المناظر والأحداث والمواقف كل يوم ، ولا يستوقفهم منها شيء ، وكأنها لا تعنيهم . والفنان أو الأديب هو وحده الذي تستوقفه بعض هذه المواقف والمناظر ، أو أحدها فحسب ، فتثير دهشته ، وتوقظه ، وتهزه ،

ويجد فيها ما لا يجده الغير ، فينفعل بهذا المنظر أو ذاك ، بهذا الموقف أو ذاك انفعالا لا يملك معه أن يظل يرقبه ، من الخارج ، أو يقف منه موقف المتفرج، بل يسعى إلى أن يعيشه فى داخله ويمتزج به فى كيانه . وهذا الامتزاج بين الفنان وموضوعه لا يتم غالبا إلا إذا كان لهذا الموضوع دلالة عامة أو إطار كلى يصب فيه ، كما ذكرنا ذلك سابقا .

والفنان عندما يستوقفه هذا المنظر أو الموقف ، يسعى دائما إلى أن يعبر عن تجربته الفنية فى قصيدة أو قصة أو لوحة تتوافر فيها الصورة الفنية ، ويعرضها علينا فيثير إعجابنا . والفنان فى هذا لا يخلق شيئا من العدم لأن الخلق من العدم وقف على الله سبحانه . وإنما هو يعيد خلق الشيء أو المواقف أو المناظر من جديد ويقدم لنا إنتاجه فنراه ، وكأننا لم نراه من قبل ، كأننا نراه للمرة الأولى . لماذا؟ لأن الفنان قد دهش بما لم ندهش به . واستوقفه ما لم يستوقفنا . فالفنان خالق لأنه يمسح بيده على وجه الكون ، فيراه كالمرآة المجلوة ، تعكس إلينا نحن ما رآه هو فيها . وهو خالق لأنه يدهش أمام بعض عناصر الكون ، فيختارها ، وينجح فى إثارة دهشنا وإعجابنا بهذا الذى لم نلفت إليه من قبل ، مع أننا نكون قد مررنا به آلاف المرات . وهو خالق لأنه يوقظنا من غفوتنا فى الحياة الدنيا ، كما يوقظنا الله بالموت توطئة للعيش فى الحياة الآخرة .

والعالم؟ إن تاريخ العلم كله يشهد بأنه تاريخ للدهشة ، فالاكتشافات العلمية كان ولا يزال الباعث عليها هو الدهشة . أرشميدس يكتشف يوما، وهو فى الحمام، أن أعضاءه الغائرة فى الحوض الذى كان يستحم فيه أخف وزنا من أعضائه غير الغائرة . فيدهش لهذه الظاهرة ، ويقدم لنا قانون الأجسام الطافية . نيوتن يرى التفاحة تسقط من الشجرة على الأرض ، فتثير انتباهه هذه الظاهرة التى رآها ملايين البشر قبله ويدهش لها . فيكتشف لنا قانون الجاذبية الأرضية . ميشلسون يلاحظ أن الأشعة الضوئية المنبعثة من جهازه فى اتجاهين متقابلين لا تتقابل تماما

ولا تحدث عنها ظاهرة الانكسار المعروفة . فيدهش ويستنتج أن سرعة موجات الضوء فى الأثير الموجود حول الأرض والذى يدور مع دورتها لابد أن يعمل له حساب فى سرعة أى شىء أو أية أشعة، وبالتالى يحول دون وصول أى جسمين، سرعتهما واحدة ، فى وقت واحد إلى الهدف ، وتنقلب بذلك قوانين جاليلو فى الحركة وتؤسس نظرية النسبية ... وهكذا وهكذا . والمهم أن نلاحظ أن كثيراً جداً من الناس ومن العلماء أنفسهم مروا بأمثال هذه التجارب ولم تستوقفهم ، أعنى لم يدهشوا أمامها . فدفعت الإنسانية كلها ثمن غفلتهم . حتى جاء اليوم الذى دهش بعض العلماء أمامها ، فأفادت الإنسانية من هذه الدهشة كثيراً .

والفيلسوف أيضا يختلف فى هذا عن العالم والفنان . فالدهشة عماد الفلسفة كما أنها عماد العلم والفن على السواء . ففى مقابل الحياة البليدة الرتيبة التى نعيشها فى وجودنا اليومى ، وفى مقابل الحكمة العملية التى تتدبر بها هذه الحياة توجد الحياة الواعية اليقظة وتوجد الحكمة النظرية التى تتأمل عن طريقها حياتنا الجادة وتتعمقها. وهذه الحياة الواعية التى يحياها الفيلسوف من طراز فريد ، تختلف به عن دهشة كل من الفنان والعالم . فدهشة الفنان أو العالم تبدأ أمام ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين . أما الفيلسوف فلما كانت نقطة البدء فى دراسته أعم بطبيعتها من نقطة بدء العالم والفنان لأنها تتمثل — كما قلنا — فى « الفلسفة الخاصة » بكل منا ، وهى مجموعة المعتقدات والمبادىء التى يسترشدها فى حياته ، فلابد أن يكون موضوعها أكثر كلية وعمومية من موضوع الدهشة العملية أو الفنيـة ، فالموضوع الذى يدهش أمامه الفيلسوف ليس هذا المنظر أو ذاك أو هذه الظاهرة أو تلك ، بل الحياة نفسها والوجود كله . وخالق هذا الكون، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنسانى بعامة ، وعلاقة الإنسان أو عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه له . ومجموعة المثل العليا التى يترسمها الناس فى حياتهم ... الخ . فلا شك أن الرجل العادى يمر أمام هذه المسائل مر الكرام مع أنها كلها تعنيه وتمس

وجوده . وليست بعيدة عن حياته وعن واقعه، كما ذكرنا ذلك سابقا. فالإنسان يعتقد بوجود الله ولكنه لا يحفل بالبحث فيه ويعتقد كذلك بقيام العالم الخارجى من حوله لكنه يحمل نفسه مشقة السؤال عن كيفية قيام هذا العالم أو عن علاقته بشعوره ووعيه . ويعتقد بضرورة التعاون مع أشباهه من الناس لكنه لا يبحث فى أسس هذا التعاون ومداه ..الخ وهو لا يبحث فى أمثال هذه المسائل إلا إذا عمق بدرجة كافية وجود الفردى الخاص . حينئذ لابد أن يلتقى بالوجود العام الذى هو أهم مباحث الفلسفة . وحينئذ لابد أن يتناول هذه المسائل الكلية .

* * *

والدهشة فى الفلسفة أو الفن أو العلم تستلزم التوقف أو عدم الانسياق الذى يؤدى بدوره إلى التأمل ، وهذا التأمل هو ما يكون الخاصية الثالثة من خصائص الحكمة النظرية .

ذلك أن تدبير الحياة العملية الجارية لا يترك للانسان فرصة للتأمل ، لأنه يجد نفسه منساقاً فى دوامتها ، مأخوذاً بثرثرتها . فأنت لا تستطيع أن تفكر أو تعمل عملا جاداً وبجانبك ثرثار . يقرع مسمعيك بكلام لا أول له ولا آخر ، ويرهق أذنيك بما لا طائل تحته ، والحياة الجارية فى مشاكلها التى تأخذ بعضها برقاب بعض ، وتسلم الواحدة إلى الأخرى حياة ثرثارة ، كصديقك الثرثار هذا . ومن أجل ذلك : فلن تكون مخلصا حقا لحياتك الواعية ، ولن تستطيع أن تفكر وتتأمل إلا إذا وجدت فى نفسك من الإرادة القوية الحازمة ما يمنعك — فى فترات — أن تقول : « لا » للحياة الجارية ، وتخلص نفسك من مشاكلها ساعة أو بعض ساعة ، بغير قليل من العزيمة ، فالحياة الجارية لها سحرها الذى لا يقاوم وجاذبيتها التى لا تقهر . وعليك أنت أن تقاوم هذا السحر وتلك الجاذبية فى فترات معدودات ، لتتيح لنفسك أن تتأمل الحياة — من على بعد —

تماما كما يفعل الفنان الذى يريد أن يرى روعة عمله الفنى أو عيوبه ، فيضطر إلى الابتعاد عن لوحته مثلا ، ليراها على مسافة . وبالجملة ، عليك أن تتوقف عن الانسياق فى الحياة الجارية ، فى لحظات تجمع فيها شتات نفسك ، وتتأمل ، لكيلا تركن إلى الحياة الجارية الرتيبة ، وتنجذب إليها وتأخذك فى دوامتها كما أخذت كثيرين غيرك من قبل .

والتأمل الناتج عن التوقف عن الانسياق فى الحياة الجارية حظ مشترك بين العالم والفنان والفيلسوف على السواء . فكلهم يشعر بالحاجة إلى تلك الخلوة العقلية التى يخلص فيها كل منهم لنفسه النجوى . لكن يجب ألا يفهم عزوفهم هذا عن الحياة على أنه استعلاء منهم أو ترفع عليها . إذ هو منهج يصطنعه أصحاب الحكمة النظرية فى مختلف فروعها (التى حرصنا هنا على أن نبين اتصالها الوثيق لنستخلص من ذلك أن هناك وحدة بين مختلف أوجه النشاط الذهنى) ، ليتمكنوا من فهم الكون ، والكشف عن أسراره ، والغوص إلى قراره المادى والروحى على السواء . إنهم يخشون فحسب لو تركوا أنفسهم فى دوامة الحياة الجارية لتاهوا فيها ، ولما استطاعوا بعد ذلك أن يتأملوا أنفسهم وما حولهم ومن حولهم . ولذلك ، علينا ألا نفهم هذا التأمل أو هذه الخلوة على أنه أو أنهما ابتعاد عن الحياة . إذ أنه بالأحرى وسيلة للاقتراب منها والغوص فيها تماما كما رأينا أن التفكير الكلى ليس بعيداً عن الحياة بقدر ما هو تعميق لها .

وعلينا أن نلاحظ أيضا أن هذا التأمل الذى نتطلب من الإنسان أن يمارسه فى الحكمة النظرية لا يعنى مطلقا الانقطاع عن الحياة . إذ أنه لا يتم — كما قلنا — إلا فى لحظات أو فترات متقطعة ، يعود خلالها صاحبه إلى الحياة الجارية — بين الحين والحين — ليثرى وعيه ويكتشف عناصر جديدة ، تجدد من فاعليته الذهنية وتكسبها بكارة لا تنقطع . فعلى الإنسان الواعى إذن أن يظل هكذا فى ذبذبة

دائمة بين الحياة والخلوة العقلية حتى يستطيع أن يجمع بين بكارة الأولى وتأمل الثانية .

* * *

وبالاضافة إلى هذا . فإن ثمة صفة أخرى تمتاز بها الحكمة النظرية : ألا وهى سعة الأفق . فتدبير الحياة اليومية الجارية كثيراً ما يقترن بضيق الأفق بجانب اقترانه بالبلادة والانسياق فى دوامة الوجود الخاص ، ولذلك نجد الرجل العادى نظراً لضيق أفقه ، متعصباً لآرائه إلى أبعد الحدود ، متزمتاً يؤمن بأنه حاذق أو « حدق » يركبه الغرور ، ويعتقد أن آراءه لا يأتيها الباطل أبداً ، ويمشى إلى الحقيقة وكأنه معصوب العينين دون وجهات النظر الأخرى ودون آراء الآخرين وليس هذا راجعاً إلى غبائه — كما يقال عادة — بل إلى انكفائه على وجوده الخاص ، وعيشه فى دائرة حياته المحدودة . أما صاحب الحكمة النظرية سواء كان فيلسوفاً أو عالماً أو فناناً ، فتكسبه حياة التأمل التى يحياها ، سعة الأفق التى تجعله يرى للمسألة الواحدة وجهات متعددة ، وتجعله يفسح لآراء الآخرين مكانا إلى جانب رأيه الخاص . ومن ثم يكتسب ديمقراطية فى التفكير تبعد به عن الغرور الزائف والتعصب البغيض . بل إن صاحب الحكمة النظرية ، فضلا عن أنه يتقبل آراء الآخرين وتقدهم برحابة صدر ، فإنه كثيراً ما ينقد نفسه ولا يجد غضاضة فى ذلك . « فالنقد الذاتى » من أهم خصائص الحكمة النظرية ، بل أنه يعد من أهم خصائص الثقافة بوجه عام . وعلينا ألا ننسى فى هذا الصدد أن أفلاطون قد عرف الفلسفة بأنها علم الجدل . والحق أن خير ما تغرسه الفلسفة فينا (على الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة ينسون ذلك فى بعض الأحيان) احترام آراء الخصم وسعة الأفق وديمقراطية التفكير .

* * *

وهكذا نستطيع أن نلخص خصائص الحكمة العملية التى تتطلبها الحياة اليومية

الجارية بأنها حكمة جزئية ، بليدة رتيبة لا تثير فينا الدهشة . وتجذبنا إلى الانسياق في دوامتها ، وتحصر أفقنا في دائرة ضيقة بأن تعودنا التعصب والتزمت وعلى العكس من ذلك ، فإن الحكمة النظرية تتصف بأنها كلية ، تثير الدهشة الباعثة على التفكير ، وتستلزم التوقف الضروري للتأمل والخلوة العقلية ، وتبعدنا عن التعصب البغيض بأن توسع من أفقنا وتغرس فينا احترام آراء الآخرين.

ولا يفوتنا أن ننبه مرة أخرى إلى أن خصائص الحكمة العملية هي بعينها خصائص الموقف العادي للانسان في الحياة . كما أن خصائص الحكمة النظرية هي بعينها خصائص الموقف الفلسفي .

ولعلنا لاحظنا أن الفلسفة قد بدت لنا من خلال عرضنا للموقف الفلسفي وخصائصه أنها العلم الذي يبحث في الأسس النظرية التي تدعم مجموعة المعتقدات التي يعتقدها كل منا في حياته الخاصة وتكون ما يسميه الناس عادة بالفلسفة الخاصة بكل شخص .

٣ ـ خطوات الموقف الفلسفي:

بعد أن عرضنا خصائص الحكمة النظرية وقابلنا بينها وبين خصائص الحكمة العملية ، نستطيع أن نلخص الموقف الفلسفي بأن نقول إنه ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب ، وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق في تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع مع شتات جزئياتها ، ويحميه تعصبها الزائف ، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى في طريق التفلسف ، ويصبح الجو مهيئا أمامه لمعالجة الأمور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة ، فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلي كما عرفها أرسطو ، والفيلسوف لن يستطيع البحث في الوجود الكلي ومناقشة الأمور الكلية

الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية . وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى .

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى (فى صورته الجارية) إلى الذات . فعملية رد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف ، لابد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية . وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكن حذار أن تفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى . فالإنسان موجود فى العالم . ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشىء لنفسه وجوداً خاصا به ، يجتر فيه ذاته ضاربا صفحا عما وعمن حوله . ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى . وهذه تكوّن الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى .

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر . حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشحذ فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية ، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعلة لايحفل إلا بأكثر المسائل عموما وشمولا وهى الكليات وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به .

وعلينا بالتالى فى الموقف الفلسفى أن نتفادى خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف . أولهما أن نتعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية وننسى أن البحث الفلسفى بحث وراء معرفة الوجود ككل، وثانيهما أن نستمرىء حياة الذات ونكتفى بتأمل « الأنا » ، ناسين أن الإنسان موجود فى العالم المحيط به ،

وأن كيانه مرتبط بعالمي الأشياء والأشخاص وأنه لابد أن يتفاعل مع هذين العالمين . يؤثر فيهما ويتأثر بهما . فإذا تفادينا الخطأ الأول استطعنا أن نهيء للبحث عن الحقيقة الجو اللائم له بحيث نبعد قليلا عن التجربة اليومية التي هي حظ مشترك بين سائر الناس وتتعلق بالحقائق الكلية . وإذا تفادينا الخطأ الثاني استطعنا أن نصل بين البحث عن الحقائق الكلية وبين الواقع بحيث يتفاعل طلب الحقيقة المجردة مع احتكاكات الواقع وصدماته وشكاته. والفلسفة بعد هذا ليست إلا محاولة فهم هذا التفاعل بين الانسان والوجود الكلي .

* * *

وقد رسم لنا أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفي أو الديالكتيك فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فلم يستطيع أصحاب الكهف أو سجينوه أن يخلصوا في التأمل العقلي وينصرفوا إلى الحكمة إلا عندما خلفوا وراء ظهورهم القيود التي كانت تقيدهم بهذا العالم الحسي في صورته الجارية التي ترسمها لنا الحواس وتقدمها لنا العادات. ذلك أن أفلاطون في هذه الأسطورة قدم لنا أناسا يعيشون في كهف مظلم منذ ولادتهم وهذا الكهف له فتحة تطل على الطريق يمر عليه البشر حاملين أمتعتهم. ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح هؤلاء المارة على جدار الكهف المواجه لفتحته ، المطلة على الطريق . ولما كان سجينو الكهف مقيدين بسلاسل تمنعهم من الحركة وتجعلهم دائما شاخصين بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجه لفتحته ، فإنهم لن يروا على هذا الجدار إلا أشباحا تتراقص وظلالا تماثل للمارة على الطريق ولكل الموجودات التي في العالم الخارجي . وسيظنون أن هذه الأشباح والظلال هي الحقيقة وسيستمرون على حالهم هذه حتى إذا ما استطاع أحدهم أن يفك أغلاله وينطلق إلى الهواء خارج الكهف فإنه سيذهل عما يرى ، وسيشاهد الناس الحقيقيين والموجودات الحقيقية. وستعتاد عيناه على رؤية الضياء كما اعتادت

من قبل على رؤية صور الأشباح والظلال، وسيعود إلى أصحابه في الكهف يرشدهم إلى أنهم يعيشون في عالم يظنونه عالم الحقيقة لكنه ليس إلا مجرد ظل له.

وأفلاطون أراد من وراء هذه الأسطورة الرمزية أن يقول لنا إن الكهف يرمز إلى عالم الحس وأن سجيني الكهف هم الناس العاديون في حياتهم اليومية الجارية وأن السلاسل التي قيد بها هؤلاء السجناء مثل القيود التي تشد هؤلاء الناس العاديين إلى الحياة المادية الحسية، وأن عالم الحس ليس إلا ظلا لعالم الحقيقة وهو عالم المعقولات والتأمل العقلي. أما العالم الخارجي الذي يخرج إليه الطليق فيواجه فيه الشمس والضياء والهواء فهو يرمز في الأسطورة إلى عالم الحقيقة بالقياس إلى عالم الظلال والأشباح التي تتراقص على جدران الكهف ولكنه هو بعينه عند أفلاطون عالم اللاحقيقة الذي يمثل عالم الحس والمادة والذي ينصحنا أفلاطون بالابتعاد عنه لنتجه إلى عالم المعقولات، لكن ما السبيل إلى الوصول إلى هذا العالم من المعقولات؟

السبيل إلى ذلك هو أن يروض الإنسان نفسه عن طريق استثارة قواه العاقلة وممارسته لإدراكاته الذهنية لا الحسية على مفارقة عالم المحسوسات والتطلع – في ضرب من العروج أو المعراج – إلى عالم المعقولات. هنا لابد أن نشير إلى عقيدة أفلاطون أو إلى نظريته في وجود عالم مفارق من المعقولات، هو عالم المثل، وإلى قوله بأن النفوس الإنسانية كانت تسبح في هذا العالم قبل حلول كل نفس منها في جسد معين، وبأنها قد تيسر لها في تلك الحياة السابقة لها أن تطلع على الحقيقة لكنها عندما حلت في الأجساد نسيت حياتها السابقة، وانجذبت إلى عالم الحس واللاحقيقة. وإذا أردنا لهذه النفوس الانسانية أن تعود مرة أخرى إلى المعرفة والحقيقة فلابد أن نروضها على عدم التعلق بعالم المحسوسات وعلى تذكر حياتها السابقة في عالم المثل وعلى الصعود إلى هذا العالم العقلي

بالفكر . وهذا هو مايقصده أفلاطون بالديالكتيك الصاعد أو بحركة الفكر الصاعدة .

لكن الأمر لاينتهي بالنفس الانسانية عند حركة الديالكتيك الصاعد إذ لابد لها بعد الاطلاع على الحقيقة في عالم المثل أن تعود من جديد إلى عالم المحسوسات فيما يسميه أفلاطون بحركة الديالكتيك الهابط أو النازل . وحينئذ سترى هذه المحسوسات في ضوء جديد بعد أن تكون قد أشرقت عليها أنوار المعرفة العقلية .

وإلى هذه الأسطورة أشار إبن سينا في قصيدته العينية المشهورة حيث قال :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك ، وربما	كرهت فراقك، وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست ، فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع

إلى أن يقول :

فلأى شيء أهبطت من شامخ	سام إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أرسلها الإله لحكمة	طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطه — إن كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	في العالمين . فخرقها لم يرقع

* * *

هذه صورة صحيحة للتفكير الفلسفي أو للموقف الفلسفي ، ولكننا نستطيع

أن نستبدل بالحركة الصاعدة للديالكتيك النسقى بحركته من أسفل إلى أعلى حركته من الخارج إلى الداخل أى من العالم الخارجى فى صورته الدارجة إلى عالم الذات : ونستطيع أيضا أن نستبدل بحركته الهابطة التى يقوم بها من أعلى إلى أسفل حركته التى يحاول بها أن يخرج إلى الوجود ليلاحقه وليفهمه من خلال عقله أو من خلال تجربته الحية ومعاناته « لمواقف » يوجد ملتحما ، وإياها فى حياته الواقعية وسط الأشياء وبين الأشخاص الآخرين الذين يرتبط وجوده بوجودهم .

وإذا كان الفلاسفة متفقين — إلا فى النادر [1] . — فى ضرورة وماهية الحركة التى ينتقل بها الفكر من الخارج إلى الداخل ليخلو إلى نفسه ، فإن اختلافهم أظهر فى طبيعة الحركة التى ينتقل فيها الفكر من الداخل إلى الخارج .

---

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة الحقة هى التى تظل إلى جانب الأشياء القائمة فى الخارج ، وأن الفيلسوف الحق هو الذى يحب معاشرة الأشياء ، ويطيل الإقامة بينها ، ويستمع الى همسها فى تعاطف ودى . ومن أجل ذلك ، فإن كلمة « فلسفة » التى تعنى عند جميع الفلاسفة « محبة الحكمة » تدل عنده على شىء آخر إذ تتألف من كلمتين : كلمة « صوفيا » وهى مشتقة من كلمة «سوفوس» باليونانية وتعنى الشخص المألوف الذى يحب معاشرة الأشياء ، ويجد متعة فى ذلك ، تقربه لا من الأشياء فحسب بل من نفسه أيضا : ومن ثم تهديه إلى الحقيقة . وتتألف ثانيا من كلمة « فيليا » وتدل عنده على التعاون أو التعاطف المشترك . وبذلك تدل كلمة « فلسفة » عنده على « فن معرفة النفس عن طريق مباشرة الأشياء الخارجية » ولذلك ، فهو يعارض حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، ويفضل أن يبقى فى الخارج بجوار الأشياء .

ويتم فيها إدراكى للوجود الخارجى . فالمثاليون يرون أن الفكر فى حركته هذه التى يحاول فيها أن يدرك الأشياء والأشخاص يصبغ هذه وتلك بطابعه الخاص وينظر اليها من زاويته الخاصة بحيث أن وجودها ينحل فى نهاية الأمر إلا ما أضفيه أنا عليها من إدراكى ولا يبقى لها وجود مستقل عن إدراكى لها. والواقعيون يذهبون على العكس من ذلك إلى قيام وجود للأشياء وللأشخاص مستقل عن إدراكى ومعرفتى لها ، ويرون أنه إذا كان هذا الوجود يتأثر بفعل الإدراك إلا أنه يفوقه ويتعداه بحيث لا أستطيع بحال من الأحوال أن أرده إليه : ويختلف الفلاسفة كذلك فى تحديد طبيعة فعل الإدراك نفسه . فالعقليون يرون أن فعل الإدراك هو قبل كل شيء فعل عقلى وأن معرفتى العقلية هى وحدها التى تؤثر فى إدراكى للأشياء ومن هنا كان اهتمام العقليين بنظرية المعرفة . ومن أجل هذا السبب نفسه احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى فلسفاتهم. والوجوديون يرون أن ما أكونه من معرفة عقلية جامدة عن الوجود الخارجى لا قيمة له بجانب تجربتى الوجودية الحية التى أتفاعل فيها مع الأشياء والأشخاص فى « مواقف » تربطنى بهم . ومن هنا كان قلة اهتمامهم بنظرية المعرفة وتغليبهم التجربة الشخصية الحية عليها . أما الفلاسفة التجريبيون أو الوضعيون فلا يرضون بديلا بشهادة الحواس والتجربة العلمية التى تعتمد على ملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين العلمية.

= ولكننا نعرف أن هيدجر لا ينتهى ولا يريد أن ينتهى فى فلسفته إلى نتيجة قاطعة فى المعرفة أو الحقيقة . إذن أن هذه المعاشرة للأشياء التى يتحدث عنها ، تنتهى بالفيلسوف إلى أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه وسط الأشياء بحيث كلما تقدم من الحقيقة خطوة هربت منه وتراجعت أمامه خطوات . ولذلك فنحن نفضل التعريف الكلاسيكى للفلسفة بأنها « محبة الحكمة » ونرى أن من أهم الخطوات التى تميز الموقف الفلسفى الأصيل الابتعاد عن الحياة الدارجة وعن الأشياء الخارجية فى صورتها الأولى التى تبدو لنا منها .

وعلى هذا النحو نستطيع تلخيص خطوات الموقف الفلسفى فيما يلى : ابتعاد عن الحياة اليومية الدارجة — رد العالم الخارجى إلى الذات — نظرة كلية إلى الوجود تحل محل نظرتنا الجزئية إليه — رجوع إلى العالم الخارجى وإدراكه عن خلال الذات على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى- وبذلك أكون واقعيا — أو أجعل هذا العالم مجرد صدى لإدراكى الذاتى — وبذلك أكون مثاليا .

٤ — علاقة الفلسفة بالعلم :

ما هو المقصود بالعلم ؟ المقصود به عادة العلوم التجريبية أو الفزيائية (الطبيعة والكيمياء وفروعهما) التى تعتمد فى استخلاص نتائج أبحاثها صياغها على الرياضيات . وستكون الرياضيات أو العلم الرياضى بهذا المعنى أقرب إلى «المنهج» الذى تعتمد علية العلوم منها إلى العلم بالمعنى الصحيح . ومع ذلك ، فإننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علما لأنها متداخلة فى العلوم الفزيائية تداخلا تاما ، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفزيائية تسمى عادة بالعلوم الفزيائية — الرياضية . فالمقصود بالعلم إذن العلوم الفزيائية الرياضية ، ولكن هناك بالإضافة الى ذلك علوم مثل علوم الحياة ، والعلوم النفسية والعلوم الاجتماعية . فإلى أى حد نستطيع أن ننظر الى هذه العلوم على أنها فروع « للعلم » ؟ حقا ، إن هذه العلوم أخذت تعتمد فى أبحاثها على التجربة وعلى الإحصاء والرياضيات ، ولكننا لانستطيع مع ذلك أن ننظر بعد الى هذه العلوم على أنها « علم » ، لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية المعملية ولذلك ، فمن الأفضل اذن أن نقتصر عند حديثنا عن العلم ، على هذه العلوم التجريبية المعملية .

سؤال آخر : ماهو الهدف من العلم ؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو الكشف عن « العلل » ، وكان الكشف عن « العلل » مرتبطا بالبحث عن « القوى »

الغامضة التى تختفى وراء الظواهر وتتسبب فى إيجادها أو إحداثها ؛ وجاء ديفيد هيوم فى القرن ١٨ فوجه نقده الشديد إلى العليّة بهذا المعنى ، وقال إن الإنسان لايستطيع أن يكتشف « قوى » مجهولة فى الأشياء أو الظواهر بل كل مايستطيعه هو أن يصل إلى معرفة « الروابط » القائمة بين هذه الظواهر . والبحث عن « إرتباط » الظواهر بعضها بالبعض الآخر أو تعاقبها هو مايسمى بالبحث عن « العلل » . ومنذ ذلك التاريخ ، لم يعد الهدف من العلم البحث عن « قوى » غامضة تتسبب فى إحداث الظواهر ، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات أو الروابط القائمة بين سلسلة مامن الظواهر . وقد أطلق على مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر إسم القانون . وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن « القانون » لا عن العلل » .

ولكن إلى جانب البحث عن القانون العلمى ، وهو بحث يعتمد فى صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع الواقع . أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئاً بالحدود التى يجب أن يقف عندها القانون ، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى ، ومن ثم ، أخذ العلماء يفطنون إلى أن البحث العلمى ليس كله بحثاً عن « المتصل » أو « القانون المتصل » الذى يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر وإنما هو بحث عن « المنفصل » الذى يتمثل فى تدخل الواقع فى القانون العلمى لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث ثغرات فيها . وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن الطاقة » و « التموجات » التى فى المادة بدلا من البحث فى « قوى » المادة . واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التى لاتظهر العين المجردة باعتبار أن المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات .. الخ .

ونريد بعد هذا أن نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم .

رأينا أن الفلسفة هى علم الوجود الكلى أو المطلق الذى يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بعد عن جزئيات الحياة الجارية وخلص إلى النظر والتأمل .

والفلسفة بهذا المعنى مختلفة عن العلم كما سنرى . أما الآن فنريد أن نعرض لبعض أوجه الشبه بينهما .

فغاية الفلسفة كغاية العلم هى البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علما » وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . إذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها . وكان طاليس وهو أول الفلاسفة طبيعيا ورياضيا . وكان فيثاغورث رياضياً ومهندساً . وكان أفلاطون يميل إلى الهندسة ، واعتبر الرياضيات أساسا للتفلسف . ومن المعروف أنه كتب على باب أكاديميته هذه العبارة : « من لم يكن مهندسا ، فلا يدخل علينا » ، وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تنتظم العلوم كلها . وكان ابن سينا طبيبا وكان ديكارت عالما رياضيا وهو منشىء علم الهندسة التحليلية . وكان ليبنتز عالما رياضيا كذلك ، وهو منشىء اللوغاريتمات . والفلسفة الحديثة التى جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تفهم فى ضوء النظريات العلمية التى قال بها جاليليو . ولن نستطيع أن نفهم فلسفة هيوم أو فلسفة كانت حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن فى العلم . والمذاهب الفلسفية المعاصرة فى بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية لأينشتين ، وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع فى جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما ، دينية كانت أو سياسية أو عرفية . فجمود الحياة العلمية فى القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط الكنيسة على التفكير فى ذلك الوقت . أضف إلى ذلك أن كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة الجارية وصخبها . هذا والبحث فى الفلسفة كالبحث فى العلم يتطلب من صاحبه شجاعة فى القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية .

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا أنهما مختلفان فى المنهج والموضوع . وبوسعنا أن نجمل أوجه الخلاف بينهما فيما يلى :

١ ــ الفلسفة هى علم الوجود الكلى بما هو كذلك ، أى بما هو كلى : موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه ، على وجه كلى شامل . أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة فى الكون أو فى الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينها توطئة لاستخلاص القانون العام الذى يسيطر عليها ، فعلم الطبيعة يبحث فى تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها . وعلم الحياة يبحث فى خصائص الكائن الحى .. الخ .

ولكن هل معنى ذلك أن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم » كما يذهب بعض مؤرخى الفلسفة ؟ الحق أنه يحسن بنا ــ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، أن نبعد عن أمثال هذه العبارات التى تصور الفلسفة تصويراً خاطئا ، باعتبارها وعاء كبيراً يضم سائر العلوم لا باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم . فالفلسفة تختلف عن العلم لا باعتبار أنها تبدأ حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء التى يختارها كل من الفيلسوف والعالم . فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية ، والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة ، فالاختلاف بينهما إذن اختلاف فى نقطة البدء وفى طريقة التفكير عند كل منهما ونقطة البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء عند العالم وإنما هى نقطة بدء مستقله خاصة بالفلسفة .

٢ ــ التفلسف يقتضى كما قلنا حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، من العالم إلى الأنا ، من الموضوع إلى الذات . وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة إليها شرط أولى للتفلسف . أما العلم فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات . إنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى موضوع أو من ظاهرة إلى أخرى فى حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى الخارجى وصقلا له .

٣ — يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذى تخضع له الظواهر . أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذى حوله وبأشباهه من الناس فى صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات ولا يحفل بالجزئيات .

ولهذا فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن الكلية التى تنشدها الفلسفة . فالعالم لا يصل إلى القانون الكلى إلا بعد جمع الوقائع ، وملاحظتها ، وفرض الفروض ، وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التى تقوم بينها ، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى . أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية الكون بعد كل هذا التحليل بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يحاول فيها أن يبحث الأسس التى تقوم عليها معتقداته الخاصة .

٤ — ينزع العلم إلى التكميم : تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية : فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات .. الخ . ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة فى البحث العلمى . أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها كما تصف علاقة الإنسان بها .

هنا ويجب أن ننبه إلى خطر المغالاة فى النزعة إلى التكميم التى قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية والمقادير المقننة الموزونة وينسون بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرد تعبير عن الواقع . ولذلك فإن الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع .

٥ — الموضوعية Objectivité فى العلم غير الموضوعية فى الفلسفة . فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان فى أنهما تعبير عن الواقع الكونى وظواهره الموضوعية ،

فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التى تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين وهى كذلك الموضوعية التى تظهر فى المعمل الكيميائى بعد التحليل والتركيب. وعلى العكس من ذلك فإن موضوعية الظواهر التى تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالكون ككل ، أى بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذى نطلق عليه إسم العالم والذى يطلق عليه الفلاسفة إسم المكان الزمانى L'Espace -Temps

٦ — يهدف العلم إلى البحث فى العلل القريبة التى تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر . أما الفلسفة فتبحث فى العلل البعيدة للظواهر . وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة وإنما معناها العلل التى تتعدى وتفوق الميدان العلمى الخاص لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولا من المجال العلمى المحدود. وهى علل بعيدة بهذا المعنى فقط .

٧ — توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها العلوم المعيارية normative وهى عكس العلوم الوصفية descrtptives الأولى تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون ce qui qoit étre والثانية تتناول دراسة ماهو كائن ce qui est والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم وعلم الأخلاق الذى يتناول ماينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم وعلم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوّم بها العمل الفنى . وعلى الرغم من أنه ينبغى أن لانفصل فصلا تاما بين ميدان ماينبغى أن يكون وبين ماهو كائن حتى لايجىء الأول فارغا بعيداً عن الواقع وموضوعيته . على الرغم من هذا فإن البحث فيما ينبغى أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمى بصلة لأن البحث العلمى بحث وصفى تقريرى يقتصر على دراسة ماهو كائن .

خطوات المنهج العلمى :

لكى يتضح لنا تماما الفارق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمى ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفى التى شرحناها سابقا . فالعالم يتبع فى دراسته الظواهر التى أمامه خطوات نجملها فيما يلى :

١ — يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التى تتصل بموضوع الظاهرة التى يبحثها ، فهذه المرحلة إذن مرحلة جمع للوقائع .

٢ — ولكن العالم لايقتصر على مجرد جمع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص . وهذا مايسمى التصنيف والتعريف .

٣ — وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسعى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر . وفى هذه الخطوة لايقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال فى الخطوتين السابقتين بل يقوم بعملية تفسير الظواهر التى أمامه . وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيراً لمسارها . وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمى .

٤ — على العالم أن يمتحن صحة الفرض بإجراء التجارب التى إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره . وهذه هى مرحلة تحقيق الفرض العلمى .

٥ — علاقة الفلسفة بالدين :

رأينا صلة الفلسفة بالعلم وأوجه الشبه والخلاف القائمة بين موقف الفيلسوف وموقف العالم . ولكن الفلسفة باعتبارها تفسيراً شاملا للكون

كـكل قد يكون لها علاقة بالدين يبحث هو الآخر فى الـكون والأشياء ولـكن من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله. وقد استخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين ، واستخدمت فى العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحى) أو بين الحـكمة والشريعـة . واستخدمها علماء اللاهوت فى الغرب وعلماء الـكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية . فقد رأى القديس أنسلم (توفى عام ١١٠٩) مثلا أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة التفـكير وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية فى تفـكيرها رد كل ما فى الـكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله الحال فى الوجود .

ولـكن الأصل فى الفلسفة أن تـكون علماً ، وأن لا تبدأ بفـكرة سابقة أياً كانت لأن هذا من شأن أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذى يبحث فيه الفيلسوف ، والرأى عند كير كجوورد — وهو فيلسوف مسيحى — أنه ليس من مهمة الفلسفة أن تبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليـه بالحجة والمنطق والفلسفة .

وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفة خادمة لهذا التصور . ولـكن هذا لا يعنى مطلقا استحالة التقاء الفلسفته والدين فى نهاية الطريق إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين أو من دين ما فى آخر المطاف أو أثناء البحث . والمهم أن ننبه الى خطر البدء بالدين فى أول طريق التفلسف وذلك لأننا حريصون أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة ونشفق عليـه من أن يقرع الأبواب الأخرى مستجديا .

وعلينا أن نفرق فى هذا الصدد بين علم اللاهوت أو الربوبية ويسميه مفـكرو الإسلام بعلم الـكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين . فمهمة اللاهوت هى البحث

في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق. أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية. مثال ذلك مفهوم الله وعلاقة الله بمخلوقاته ومفهوم النفس وخلودها .. الخ وليس هناك من فلسفة إلا وقد بحثت في هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطائها صورة غير الصورة التي رسمها لها الوحي والدين المنزل . أما إنكار الخوض في هذه المسائل بحجة أنها عبارة عن كلام لامعنى له — كما تزعم الوضعية المنطقية أو المنطقية الوضعية — فليس هذا في رأينا إلا هروبا من المشكلة .

وينقسم الفلاسفة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة سنكتفي بذكر ثلاث منها : مذهب التأليه أو مذهب المؤلهة Theism . ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism ، أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة فهو مذهب التأليه . وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون في الألوهية فإن قالوا بإله واحد كانوا أتباع مذهب التوحيد Monotheism . وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة — Polytheism وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة ، كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism .

أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية .

أما منكرو الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أي أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم، أي بوجوده هكذا على الصورة التي ألفناها منه منذ بدأ الدهر .

وبعد فلعل هذه المقدمة قد أظهرتنا على أن الفلسفة ليست فى نهاية الأمر إلا منهجا خاصا من مناهج التفكير، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية الى الوجود وعلاقة الإنسان به، ويبعد عن النظرة الدارجة ولايقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم، ولايبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند رجال الدين . ولعل تعريف الفلسفة بأنها منهج هو أقرب التعريفات فهما لموقف الفيلسوف . وقد عرفها بالفعل هذا التعريف فلاسفة مشهورون مثل ديكارت وهوسرل .



الباب الأول

تصنيف العلوم الفلسفية



تصنيف العلوم الفلسفية

أقدم تصنيف للعلوم الفلسفية هو تصنيف أفلاطون . فإنه فرق بين ثلاثة علوم . الأول علم الجدل ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم الأخلاق . أما الجدل فيشمل النظر فى العلم الإنسانى وفى مسائل ما بعد الطبيعة التى تتناول البحث فى طبيعة الوجود ككل وفى المعقولات الأولى . والعلم الطبيعى يشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . أما علم الأخلاق فهو العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى ، وجاء بعده أرسطو فجعل الفلسفة أو ما بعد الطبيعة قسما من أقسام العلم النظرى لأن العلم عنده نظرى وعملى[1] ، النظرى

---

(١) يلاحظ أن التفرقة الأرسطية أو التفرقة التى تضعها الفلسفة بوجه عام بين نظرى وعملى أو بين دراسات نظرية وأخرى عملية تختلف عما نقصده فى أيامنا هذه فى اللغة الدارجة من هاتين الكلمتين . فنحن نتحدث مثلا عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات التى تتابع فى المعامل التجريبية ونتحدث عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية التى تتابع فى المعامل التجريبية ونتحدث عن دراسات نظرية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية أو الإنسانية التى لا تحتاج متابعتها إلى إجراء التجارب ، ولكن هذه الدراسات بقسميها الأدبى والتجريبى تدل عند أرسطو على العلم النظرى أو الدراسات النظرية . أما الجانب العملى فيقصد به أرسطو الجانب التطبيقى الذى يتناول تطبيق هذه الدراسات النظرية فى حياتنا العملية . وهو مانعنيه اليوم بالدراسات المهنية .

غايته مجرد المعرفة أو المعرفة لذاتها . ويشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة ، والعملى غايته تدبير الأفعال الإنسانية مثل الأخلاق والسياسة والفن ، وقد أطلق أرسطو على الفلسفة الأولى هذا الاسم تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى عنده . وتسمى الفلسفة الأولى كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى ، وفى الوجود الكلى . وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول أو العلة الأولى . أما اسم « ما بعد الطبيعة » نفسه فقد جاء متأخراً ، أطلقه أحد المتأخرين من المشائين[1] عندما هم بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ووضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية . ودل ما بعد الطبيعة على العلم الذى يلى الطبيعة فى الآثار الأرسطية فجاءت التسمية عرضا ثم اعتبرت بعد ذلك صحيحة . ومن الجائز كذلك أن يكون إسم ما بعد الطبيعة دالا كذلك على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة .

وفى بدء العصر الحديث قسم بيكون الفلسفة باعتبار موضوعاتها إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله ، والفلسفة الطبيعية وتبحث فى الطبيعة ، والفلسفة الإنسانية وتبحث فى الانسان .

وشبه ديكارت الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعها الفيزيقا أو الطبيعة والفروع من الجزع والساق هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والأخلاق . ومن الملاحظ أن ديكارت هنا قد جعل الميتافيزيقا مدخلا ، أو مقدمة إلى الفيزيقا (علم الطبيعة) وإلى غيرها من العلوم . وبذلك قلب الوضع الأرسطى الذى كان ينظر

---

(١) أندرونيقوس الروديسى .

إلى ما بعد الطبيعة باعتباره علماً لاحقاً على الطبيعة وليس سابقاً له ، كما نظر إليه ديكارت .

وقد قسم كولبه Kulpe فى كتابه (المدخل إلى الفلسفة) العلوم الفلسفية إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة .

أما العلوم الفلسفية العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا وهو مبحث الوجود أو الأنطولوجيا L'ontologie وتشمل كذلك البحث فى المعرفة أو الابستمولوجيا L'Epistémologie ونستطيع أن نضيف كذلك إلى هذه العلوم الفلسفية العامة علم المنطق La Logique باعتباره العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الأخلاق La morale ، L'Ethique (الذى يبحث فى القواعد التى ينبغى توفرها فى السلوك الاخلاقى) وعلم الجمال L'Esthétique الذى يبحث فى المعايير التى تُقوِّم بها الأثر الفنى) . وهذا العلمان يدرسان عادة فى مبحث خاص بهما وهو مبحث القيم Valeurs أو مبحث الاكسيولوجيا L'Axiologie وتضيف كذلك بعض التصنيفات الفلسفية الخاصة علم النفس La Psycychologie وتدخل تحتها كذلك بعض الفلسفات الاخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة القانون وفلسفة الاديان وفلسفة التاريخ . وأخيراً فإنها تشتمل على علم الاجتماع Sociologie الذى أدخله كولبه - دون وجه حق — على ما يبدو — فى فلسفة التاريخ .

ولكننا نستطيع أن نتبع تقسيماً آخر للعلوم الفلسفية قال به فيلسوف معاصر (وهو الفيلسوف الأمريكى هوكنج فى كتابه « نماذج من الفلسفة ») ويتميز عن تقسيم كولبه ببساطته .

فالعلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية ، وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم :

فالفلسفة النظرية تشمل مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ومبحث المنطق .

والفلسفة العملية تشمل علم الاخلاق ، وعلم الجمال وعلم النفس .

الباب الثانى

الميتافيزيقا
أو
مبحث الوجود العام



تمهيد

تمتد الطبيعة أمامنا فيحيط الانسان ببعض جوانبها . وتظل جوانب أخرى منها ملفوفة بالأسرار . لكن هذه الجوانب التي لم تصل بعد معرفتنا اليها لا نطلق عليها اسم « مابعد الطبيعة » بل نظل ندعوها بالطبيعة . وان كنا نقصد بها ذلك الجزء من الطبيعة الذى لم يكشف العلم النقاب عنه بعد ، والذى نأمل أن يتقلص حجمه شيئاً فشيئاً بتأثير تقدم العلم ، أما « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا فلابد أن يكون إسما على مسمى آخر ، ولابد أن يتخذ موضوعه من شيء آخر يختلف عن الطبيعة .

لكن ماعسى أن يكون هذا الموضوع؟ هل نقول مثلا بأن «ما بعد الطبيعة» امتداد للطبيعة أو بأنها تمثل منطقة للبحث تقع وراء أو خلف منطقة البحث فى الطبيعة ؟ وبعبارة أخرى ، هل نقول بأن مابعد الطبيعة أو الميتافيزيقا Meta-phsique ليست الا الطبيعة المتجاوزة trans - Physique ؟ لو صح هذا لكان السائح الذى يصل الى نهاية المعمورة أو يدرك مشارف الكرة الأرضية فى القطب الشمالى مثلا يكون قد اقترب من البحث فيما بعد الطبيعة أكثر من اقترابى أنا منه ، وأنا قابع فى منزلى . أو لقلنا مثلا عن قائد الغواصة الذى ينزل بغواصته فى أعماق المحيطات انه فى طريقه الى « ما بعد الطبيعة » أو لقلنا عن الأوربى الذى يقضى أجازته على أعلى قمم الجبال انه قد اقترب من منطقة ما بعد « الطبيعة » أو لقلنا ان الباحث الذى ينتقل فى بحثه للمادة من المشاهدة البسيطة الى الفيزيقا الميكرسكوبية أو على العكس من ذلك الذى ينتقل من المشاهدة الى استخدام المراصد الكبرى أنه قد أشرف على البحث فيما بعد الطبيعة .

كلا : إننا لانقول بهذا كله . لأن البحث فيما بعد الطبيعة يشير إلى البحث فى « سر » الوجود ، وكل هذه المغامرات المكانية لاتقربنى من هذا السر ، ولا يمكن أن تمثل مراحل فى طريقنا إليه .

هل نقول إن البحث فيما بعد الطبيعة هو بحث فيما بعد الحياة أو بحث فى الموت باعتبار أن البحث فى الطبيعة بحث فى الحياة؟ الحق أن الموت هو السر الأكبر للحياة ، لكنه سر غير قابل للبحث . وذلك لأن الذى يتحدث عنه وهو الإنسان الذى لم يفارق بعد الحياة لا يعرف عنه شيئا . والذى يعرف عنه كل شيء لا يستطيع أن يتحدث عنه أو لا يستطيع أن ينقل الينا معرفته عنه لأنه يكون قد فارق الحياة. وفضلا عن ذلك ، فليس المقصود بالبحث فيما بعد الطبيعة أنه ينقلنا إلى حياة أخرى غير هذه الحياة بل المقصود به تعميق هذه الحياة التى نحياها باكتشاف أبعاد جديدة لها أو بالوقوف عند « الوجود العام » بدلا من الاستغراق فى بحث الموجودات الخاصة .

لكن ماهو هذا « الوجود العام » الذى يتحدد به موضوع مابعد الطبيعة ؟

هل نقول إنه يمثل هو الآخر امتداداً للبحث فى وجود الموجودات الجزئية؟ ومن حيث أنه بحث فى اللامتناهى . هل نقول إنه امتداد للبحث فى المتناهى أو نقول إنه استخلاص للامتناهى من المتناهى ؟

لا يمكن أن نقول بهذا . لأن أى بحث فى المتناهى هو بحث فى وجود موجود حاضر أو ماثل أمامنا ، فى حين أن البحث فى اللامتناهى لا يتخذ موضوعه من موجود حاضر ماثل . والبحث فى المتناهى مهما اتسع مجاله فإنه يقف عند حد معين ، عند نقطة معينة يقيد الباحث نفسه فى حدودها. وهذا الحد أو القيد يكون

بمثابة حاجز يمنع الباحث من الانطلاق إلى ماورائه أما البحث فى اللامتناهى فقائم على هدم الحواجز : والانطلاق الرحب فى ميدان لاحدود له . إنه ليس بحثا فى اللامحدود الذى يبدأ بالمحدود ، ويكون اختلاف اللامحدود عنه هو مجرد اختلاف فى درجة الشمول أو الامتداد أو الإحاطة . كلا إنه ليس بحثا من هذا الطراز وذلك لأن أى لامحدود سيكون محدوداً بالقياس إلالامحدود آخر أكثر منه إتساعا . وأى بحث فى الكلى سينظر إليه على أنه مجرد بحث فى الجزئى بالقياس إلا البحث فى كلى آخر . أما البحث فى اللامتناهى فهو بحث فى أكثر الكلى كلية ، إنه بحث فى كلى يختلف عن سائر الكليات الأخرى ، لامن حيث شمول واتساع ميدانه فحسب ، ولا من حيث استيعابه لكل ماهو كلى وتجاوزه نطاق الجزئيات والكليات جميعاً ، ولا من حيث انتمائه إلى نطاق آخر غير نطاق كل الجزئيات وكل الكليات ، بل من حيث أن الباحث فيه يراهن بوجوده كله ، ويشعر بأن كيانه البشرى كله مرتبط به . أما البحث فى الجزئى ، وكذلك البحث فى أى كلى آخر فإنه لايتم إلا من زاوية معينة من زوايا المراقبة .

لهذا كله فإن البحث فى الميتافيزيقا أو فيما بعد الطبيعة إذا كان يوصف بأنه البحث فى الوجود الكلى فعلينا أن نفرق تفرقة قاطعة بين صفة الكلية التى تلحق بهذا الوجود الميتافيزيقى وهذه الصفة نفسها عندما تضاف إلى أى شىء أو أى بحث آخر .

ولهذا السبب نفسه فإننا نتردد كثيراً فى تعريف الميتافيزيقا بأنها بحث فى العلل الأولى . وذلك لأن العلل الأولى لاتقال إلا وتفترض عللا أخرى هى العلل الثانية ، ولأن البحث فى تسلسل العلل الثانية أو الثوانى قد لاينتهى بالباحث إلى العلل الأولى أو إلى العلة الأولى : حقا ، لقد عرّف أرسطو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على هذا النحو . لكنه تعريف قاصر لأنه يوحى بأن البحث فى

الميتافيزيقا باعتبارها ميدان العلل الأولى ليس إلا امتداداً البحث في الفيزيقا باعتبارها ميدان العلل الثانية . لكن هذا غير صحيح كما قدمنا. فالبحث في الفلسفة الأولى لا يمكن أن يكون تسلسلا لبحث آخر ، لأنه أول، ولأنه يقود مباشرة إلى الفلسفة الأولى باعتبارها بحثا في الوجود بما هو كذلك (الأون) . وأن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لاتفترض أى وجود سابق عليها . إنها العلم الذى يضع موضع السؤال وجود الموجودات كلها ووجود العلل الثانية كلها ، فلا يمكن تبعا لهذا أن يتخذ نقطة بدئه من هذا الوجود ولا يمكن أن يكون تسلسلا له .

هناك إذن وجود عام أو وجود كلى هو الذى تتخذ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا موضوعها منه والميتافيزيقا تصل إلى هذا الوجود العام ابتداء بمعنى أنها لا تصل إليه تسلسلا .

واليقين بهذا الوجود العام لايأتى عن طريق مشاهدتنا له لأنه ليس ماثلا أمامنا على النحو الذى يوجه به وجود أى موجود آخر . عن العكس من ذلك تماما ، فإن اليقين بهذا الوجود العام لاينفصل عن اليقين بغيابه . إنه غائب عنا ، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضوراً يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخرى. لأن الأساس فيه قائم على الغاء الوجود الواقعى للاشياء derealisation أو على افتراض إلغاء هذا الوجود . الوجود العام إذن وجود غائب . لكنه من ناحية أخرى وجود حاضر . وحضوره ليس مثولا لشيء محدد بل يتمثل هذا الحضور فى تلك الرغبة الجامحة التى تدفع الإنسان إلى ملاحقته والعدو خلفه وفى هذا الاشتياق إلى لقائه ومواجهته ، ومعنى هذا أن الوجود العام غائب حاضر فى نفس الوقت . اذ ليس من المستساغ أن أقتصر فى وصفى له على القول بأنه غائب لأن الفلاسفة لا يريدون أن ينتهوا فى بحوثهم الى فراغ . وغياب الوجود لا يعنى

أنه عدم ، بل يعنى فقط أنه معدوم ، فيما يقول الإيجى فى « المواقف » إذ يقول « لا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض المعدومات » . وإذا كان الوجود العام معدوما لا عدما فإنه يفترض إمكانية العلم به لأنى أستطيع أن أكون على علم بالمعدوم . لكنى لا يمكن أن أعلم العدم . وامكانية العلم بالوجود العام باعتباره معدوما لا يعنى الا امكانية الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة .

لكن اذا كنا رفضنا أن يكون البحث فى الميتافيزيقا استخلاصا للامتناهى من المتناهى حرصا منا على ألا تكون الفلسفة الأولى امتداداً للفلسفة الثانية ، فهل يعنى هذا أننا نريد أن ننظر إلى الوجود الحسى أو إلى وجود الموجودات على أنه وجود زائف ؟

كلا اذ أننا نعتقد أنه لا بديل عن هذا العالم الطبيعى أو عن هذا الوجود الحسى أمام الفيلسوف. فليس هذا العالم ظلالا أو أشباحا ، بل هو عالم حقيقى يتمتع بوجود حقيقى ايجابى . وليس أمام الفيلسوف إلا أن يفترض ايجابية هذا العالم ليتسنى له بعد هذا أن يبحث فيه على نحو كلى شامل فيصل من ذلك إلى الفلسفة الأولى . يقول برجسون : « إننى لم أهتم طوال حياتى إلا بالميتافيزيقا . ومع ذلك فإنى أستطيع أن أحدد العمل الذى قمت به أنه لم يكن شيئا آخر الا تعميقا لعالم التجربة » . وتعميق التجربة لا يتم عن طريق افتراض وجود ممتاز لموجود بعينه نسلم بقيامه مباطنا ومحايثا للتجربة بصفة دائمة . وذلك لأن مجرد افتراض هذا الوجود من شأنه أن يشككنا فى ايجابية التجربة التى نقوم بتعميقها فى حين أننا نريد أن نحتفظ لهذه التجربة بكل إيجابيتها .

ومن ناحية ثانية ، فعندما نقول إننا نريد تعميق التجربة فإننا لا نقصد أن هذا التعميق سيلقى بنا فى أحضان عالم مفارق من الماهيات . بل نقصد بهذا أن الانتقال إلى الفلسفة الأولى لن يكون إلا فى قلب عالم التجربة ومن خلاله. حقا إن تعميق التجربة لن يكون الا من خلال نظرة كلية شاملة لها وهذه النظرة

الكلية الشاملة لن يتيسر لنا اتخاذها الا على حساب النظرات الجزئية بمعنى أن النظرة الكلية الشاملة لن تكون فى صميمها الا اعداما للنظرات الجزئية والغاء لها، لكن هذا كله لايعنى أننا نريد مفارقة عالم التجربة الانسانية ، اذ أنه لا بديل عن هذا العالم أمامنا ، كما قلنا . فنحن اذن فى الفلسفة وفى الميتافيزيقا نريد الابقاء على عالم التجربة الحسية والانسانية بوجه عام ونريد أن نحتفظ له بكل إيجابيته . لكننا نريد أن نبقى فيه على صورته الكلية الشاملة فقط وذلك عن طريق إلغاء النظرات الجزئية واسقاطها من حسابنا . والصورة الكلية الشاملة للتجربة أو الوجود العام لها لا يمثل جانبا من هذه التجربة أعنى أنه لا يقوم على اعدام جميع جوانب هذه التجربة الا جانبا ، بل يقوم على هذه التجربة كلها دفعة واحدة أو بمعنى أصح ، يقوم على نظرة واحدة إلى هذه التجربة تجعلنا نتعلق بصورتها العامة الشاملة . وذلك لأن الوجود العام للتجربة يمثل الحقيقة الميتافيزيقية التى لا يمكن أن تكون حصيلة مجموعة من الحقائق الجزئية ، بل لا بد لها — اذا كانت تمثل الفلسفة الأولى حقا أن تكون حقيقة أولى .

* * *

ويهمنا أخيراً فى هذا التمهيد أن نشير الى أن البحث الميتافيزيقى فى الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التى يجب أن تتوفر له الا اذا جعلناه بحثا فى مستويات من الوجود يقابل كل مستوى منها المستوى الآخر ويقف فى مواجهته. وكل فلسفة تحاول الغاء هذه المستويات أو إدماجها فى مستوى واحد لن تكون الا فلسفة معوقة للبحث الميتافيزيقى الأصيل . فمستوى الوجود مثلا يقف فى مواجهة مستوى الفكر وينبغى أن يظل هذا الأخير يلاحق مستوى الوجود ويعدو وراءه ، يدركه ولا يحتضنه، يفهمه على نحو ما لكنه لا يحيط به أبداً . والفلاسفة الذين أرادوا أن يحيلوا الوجود الى الفكر لم يفعلوا شيئاً إلا أنهم أفقدوا البحث الفلسفى بعدة الميتافيزيقى الأصيل والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بعلاقة المستوى

الانسانى أو مستوى الوجود البشرى (على نحو ما يفهمه الفلاسفة الوجوديون مثلا) بمستوى الوجود العام .

وهناك فلاسفة آخرون آثروا أن يحصروا دائرة بحثهم فى مناطق هامشية من الوجود . فأصحاب الفلسفة التحليلية مثلا ، وهم الذين كانوا يسمون أنفسهم بأصحاب حركة الوضعية المنطقية التى تعد امتداداً للحركة الذرية المنطقية ، اختاروا منطقة « الوجود اللفظى » وتحليل اللغة ليمارسوا فيها نشاطهم الفلسفى . وهذه المنطقة ، مهما قيل فى أهميتها ، فإنها ستظل دائماً منطقة « على هامش الوجـود » . ومن ثم فإنها ستظل قاصرة عن الاحاطة بالوجود العام الذى ينبغى أن يضعه الفيلسوف دائماً أمامه ، باعتبار أنه يمثل البحث الرئيسى له .

وأخيراً ، فإن علاقة الإنسان بالله ، تلك العلاقة التى تمثل جانبا هاما من البحث الميتافيزيقى الفلسفى ، ينبغى أن يوضع الله فيها تماما على النحو الذى نضع فيه الوجود العام أمام الإنسان .

فالله والوجود العام كلاهما بحث فى اللامتناهى ، ينبغى أن يظل بحث الانسان فيه ، باعتبار أنه صادر من كائن متناه ، قاصرا عن الاحاطة به ، وينبغى كذلك أن لا يبدأ الانسان فيه بسد الطريق أمام نفسه بأن يفترض حلولا جاهزة من شأنها أن تكبت التساؤل الفلسفى مع أن الميتافزيقا ليست فى نهاية الأمر ـ ليست إلا تساؤلا أنطولوجيا ، يوقظ عاداتنا الادراكية أمام الوجود[1] .

يعرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث فى الموجود بما هو موجود . والبحث فى الموجود بما هو موجود هو البحث فى الوجود العام أو المبادىء التى تجعل

---

(١) أنظر كمراجع لهذا التمهيد كتابين :

—V. Janklàvitch: Philosophie Primiere, Paris, P U F·, 1954.
F. Alquiè : La nostalgie de l' Etre , Paris P. U. F. 1950.

الموجود موجودا . فأرسطو فيلسوف عقلى أو عقلانى كان حريصا على توكيد قيادة العقل للطبيعة . وقيادة العقل للطبيعة تتم عن طريق الوقوف على المبادىء العقلية العامة التى تتحكم فى مسار الموجودات.وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدأ الغائية ومبدأ السببية أو العلية .

والمقصود بالمبدأ الأول وهو مبدأ القوة والفعل أن توسع من نظرتنا إلى الشيء بحيث لا نقتصر فى دراستنا على وجوده الحاضر (وجوده بالفعل)بل لابد لنا أن نضيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الامكانيات التى تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو وجود جديد فى المستقبل (وجود بالقوة) . وهذا المبدأ أو القانون ليس شيئا آخر إلا ما نسميه الآن بالتخطيط الذى يعبر عن النظارة العلمية الحقيقية للشيء وهى النظرة التى تعارض النظرة الارتجالية له ، تلك التى تقتصر على وجوده الراهن أو الحاضر أو وجوده بالفعل . ولا يخفى أن هذا القانون له هذه الميزة الكبرى التى تجعلنا تنظر إلى الشيء فى تطوره أو فى وجوده الديناميكى وتمنعنا من الاقتصار على وجوده الاستاتيكى الثابت . والمقصود بمبدأ الصورة والهيولى (المادة) أن أرسطو كان يعتقد أن فهمنا الحقيقى للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته فحسب . بل لابد أن نلم إلى جانب ذلك بماهيته أى بالفكرة العقلية أو الصورة الذهنية التى تلخص لنا وجود هذا الشيء وتقدم لنا مخططاً عقلياً سريعاً ومحكما له . حقا ، إن الوقوف على الماهية الذهنية عند أرسطو لا يتم إلا بالوقوف على الصورة النوعية ، وذلك لاعتقاده بأن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين انتمائه إلى هذا النوع أو ذاك ولاعتقاده أيضا قيام الأنواع والأجناس فى الطبيعة وبوجودها الثابت بين أحضانها ، ولا شك أننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الأنواع والأجناس فى الطبيعة على نحو ما

كان يؤمن بها أرسطو . لكن لا شك أيضاً أن فكرة النوع ستظل تحمل فى طياتها بعض الحق إذا فهمناها على أنها تعنى فقط « الفئة » الشاملة التى تضم هذا الفرد الذى ندركه وتضم فى الوقت نفسه غيره من الأفراد المشتركين معه فى بعض الخصائص الجوهرية . وعلى أى حال ، فلا يشك أحد فى أن هذا الذى قال به أرسطو فى البحث عن صورة الشىء يتمشى مع ما نسميه الآن باستيعاب الشىء أو هضمه من الناحية العقلية . ونحن نعلم أن الوقوف على ماهية الشىء واستخلاصها من أشق الأمور . ولا يتسنى للإنسان الوصول إلى « الصورة » إلا بعد طول تأمل وجهد عقلى . أما مبدأ الغائية فيقرر أن فهمنا للشىء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده ، والهدف منه . والحق أن تحديد الهدف من وراء أى عمل أو مشروع أو مناقشة أو اجتماع من الاجتماعات من شأنه أن يعين كثيراً فى نجاح العمل أو المشروع .. الخ . إذ يكفى أن أسأل نفسى : لماذا أقوم بهذا العمل ؟ حتى تتضح أمامى أمور كثيرة عنه ، ولهذا ، فإن الغائية أو معرفة الاجابة عن السؤال : لماذا ؟ أمر بالغ الأهمية . هنا وينبغى أن نشير إلى أنه قد جرت عادة الأقلام فى كتابات كثيرة أن يقال إن البحث عن : لماذا ؟ بحيث غير علمى ، وأن البحث العلمى الوحيد لابد أن يقتصر فقط على إجابة عن السؤال : كيف ؟ ولكن هذا غير صحيح على إطلاقه . إذا أن البحث العلمى إذا كان يستبعد التفتيش عن لماذا ، لكيلا يغرق فى أمور سياسية أو اجتماعية أو دينية تبعده عن البحث الموضوعى للحقيقة ، فإن من الخطأ كذلك أن نسقط تماماً من حسابنا كل بحث عن : لماذا ؟ وأخيراً فإن المبدأ الرابع من المبادىء الأرسطية التى أشرنا إليها هو مبدأ العلية أو السببية الذى يعبر عن الروح العلمية فى البحث عن الظواهر من حيث اهتمامه بالبحث عن العلاقات القائمة بينها .

وعن طريق هذه المبادىء العقلية العامة تتم سيطرة العقل على الطبيعة أو

السكون عند أرسطو، ويتم فى الوقت نفسه البحث فى الوجود العام أو الميتافيزيقا. والبحث فى الوجود على هذا النحو العام الكلى يقال فى مقابل البحث فى الموجود الكيفى أى فى الموجودات من ناحية صفاتها وحركاتها (وهو البحث الذى يتناوله علم الطبيعة) ويقال كذلك فى مقابل البحث فى الموجودات من حيث أنها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة عن المادة (وهو البحث الذى يتناوله العلم الرياضى) من ذلك يتضح أن الميتافيزيقا عند أرسطو كانت تدل على البحث فى الوجود أو فى الموجود بهذا المعنى العام أى فى « الوجود بإطلاق » كما يقول ابن رشد.

ولكن البحث فى الوجود العام أو فى المبادىء العامة التى تجعل الموجود موجوداً أصبح يدل كذلك على البحث الغيبى فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها، وهو الله. وقد ظهر هذا المعنى الدينى للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة فى العصور الوسطى من أمثال توما الاكوينى Tomas d'aquin (١٢٦٦ — ١٢٧٤)، والكندى (توفى عام ٢٤٦ هـ أى ٨٦٠ م أو ٢٦٠ هـ أى ٧٧٣ م) الذى عرّف الميتافيزيقيا أو الفلسفة الأولى بأنها « علم الحق الأول» وتبعه فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا اللذان عرّفا الميتافيزيقا بأنها العلم الالهى. وتعريف الميتافيزيقا على هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلى ما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا — بالاضافة إلى تعريفه السابق — أى أنها « النظر فى العلل الأولى » والبحث فى العلل لابد أن ينتهى إلى البحث فى علة العلل أو فى العلة الأولى.

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث فى الوجود العام أو الموجودات كلها على البحث فى موجود واحد بعينه لأن بحثنا هذا سيكون بحثا فى « منطقة » معينة من الموجودات مما قد يؤدى إلى طغيانها على المناطق الأخرى وابتلاعها لها ولأن الميتافيزيقيا Meta physique ليست فيزيقا عليا أو ساميا High — physique.

هذا من ناحية البحث فى الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الأنطولوجيا . والحق أن ما علم بعد الطبيعة لا يمكن إلا أن يكون بحثاً فى الوجود العام .

لكن الفلاسفة المحدثين أخذوا يشككون فى إمكانية قيام هذا العلم . فذهبوا إلى أن هذا « الوجود العام » قد يكون موضوعا لتفكير الانسان ولكنه لن يكون أبداً موضوعا لمعرفته . وعلى رأس الفلاسفة الذين ذهبوا إلى هذا الرأى الفيلسوف الألمانى كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) الذى قال إن مشاكل الوجود العام قد تخطر بالفكر ، ولكن الانسان غير قادر على معرفتها ، وأطلق على الفكر الذى يجرؤ على اتخاذ مشاكل الوجود موضوعا له اسما خاصا هو العقل Reason . كما أطلق على الفكر الذى يتناول موضوعات يستطيع معرفتها اسم الذهن Understanding . ونادى كانت بأن الفلسفة ينبغى لها أن تصرف النظر عن مشاكل الوجود وتقتصر على مشاكل نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا . وهكذا أصبحت الفلسفة كلها بحثا فى الذات العارفة ونظرية المعرفة أو الابستمولوجيا .

والمهم هنا أن نقرر أن كانت قد هاجم الميتافيزيقا أو البحث فى الوجود العام واتجه إلى البحث فى الابستمولوجيا ، لكن بحوثه فى نظرية المعرفة لم تخل على الرغم من ذلك — كما سنشير إلى هذا فيما بعد — من نظرات ميتافيزيقية . ولا يهمنا هنا أن نخوض فى هذا البحث . وإنما الذى يهمنا فقط أن نبرز التوحيد بين الفلسفة ونظرية المعرفة او الابستمولوجيا على يد كانت .

بيد أن هذا الترادف بين الفلسفة والابستمولوجيا قد نظر إليه فلاسفة آخرون على أنه ترادف غير مشروع ومبالغة لا تقوم على أساس . وذلك لأن الأساس فيه هو مبالغة فى قيمة العقل الإنسانى نفسه كأداة للمعرفة الانسانية . فكانت عندما فصل بين دائرة الوجود ودائرة المعرفة وحرّم علينا البحث فى

الدائرة الأولى بحجة ان العقل الانسانى غير قادر على معرفتها . قد حكم عليها بأن تكون غير موجودة أو أضاف إليها وجوداً هو والعدم سواء . ودائرة الوجود حتى لو سلمنا مع كانت بأننا لا نستطيع معرفتها بالعقل الانسانى ، فإن هذا ليس مبرراً لأن نقصيها من دائرة البحث أو نضيف إليها وجوداً وهمياً . بل الأولى ان نجعلها نصب أعيننا فى دائرة البحث والمعرفة .

وايا ما يكون الأمر ، فإنه على ضوء التطورات الحديثة فى الفلسفة المعاصرة نستطيع ان نوجه مأخذين اثنين إلى هذه النزعة التى وحّدت بين الفلسفة ومبحث نظرية المعرفة او الابستمولوجيا :

١ ـــ المأخذ الاول آت من المعسكر الواقعى فى الفلسفة . فالفلاسفة الواقعيون يرون ان العقل ليس له كل هذه القيمة التى أضفاها عليه العقليون وأن قوانينه او مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتتعداه . ومن هنا كان اهتمام هذه الفلاسفة بما يطلق عليه عادة اسم « فلسفة الطبيعة » Philosophie de La nature .

٢ ـــ والمأخذ الثانى آت من المعسكر الوجودى فى الفلسفة . فالفلاسفة الوجوديون يعيبون على العقل أنه غير قادر على النفاذ إلى كل أسرار التجربة الإنسانية الحية ، وأن هناك منطقة واسعة من الشعور تقع تحت التصورات العقلية ، هى أصدق من هذه التصورات فى التعبير عن الواقع الوجودى لأنها تعبر عن التحام مباشر بين الانسان والمحيط الذى يعيش فيه ، ونستطيع من هذه الناحية أن نعتبر الحركة الوجودية امتداداً لفلسفة الحياة كما نجدها عند هنرى برجسون مثلا .

ليس من الصواب إذن أن نجعل البحث فى نظرية المعرفة يدل على كل ما

تشمل عليه الميتافيزيقا أو علم الوجود . لأن البحث فى الوجود أعم من ذلك وأشمل . وقد أصاب الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel Alexandar (توفى عام ١٩٣٨) حين اعتبر نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا مجرد فصل واحد one chapter من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود .

ولذلك فمن الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط .

لكن أصحاب المذهب الوجودى فى أيامنا هذه قد وجهوا انتباهنا إلى أن البحث فى الوجود العام لا يمكن أن ينفصل عن البحث فى الوجود الخاص، وهذا يمثل عندهم الوجود البشرى أو الإنسانى ، فمشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، تلك المشكلة التى شغلت بال أصحاب نظرية المعرفة، قد وُضعت على يد الوجوديين وضعا جديداً بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشرى وبين الوجود العام عن طريق مجموعة من « المواقف » . وبذلك أصبحت الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عام أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة . فبدلا من أن يُحصر الوجود العام فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة ، أصبح احتمال « حصر » هذا الوجود العام فى منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال فى الفلسفة الوجودية ، أو — على الأصح — كان ينبغى أن يكون بعيد الاحتمال . فالأصل إذن فى الفلسفة الوجودية أن تقترب من البحث الواقعى فى الوجود العام ، ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم أبحاثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعورى الخاص للفرد .

وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب الأستاذ جلسون Gilson بحق — إنهم استبدلوا بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة فى الزمان الوجودى الخاص، وبات من واجبنا أن ننبههم إلى أن فلسفتهم ستؤدى — وقد أدت بالفعل - إلى حصر الوجود العام فى دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه . ومن ثم بات من واجبنا أن ننبههم تماما كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث فى الوجود العام .

الفصل الأول

امكان قيام ما بعد الطبيعة



تعرض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها فى إمكانية قيام علم بهذا المعنى ، ولم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من العلماء الذين يفرض تخصصهم عليهم — أو على الأصح — على المبتدئين منهم ، نظرة ضيقة ، أو أفقاً محدوداً يجعلهم لا يؤمنون إلا بما يقومون به من تجارب فى دائرة بحثهم العلمى الخاص . وبالتالى يجعلهم يرفضون حقيقة ما بعد الطبيعة الذى يطمع فى أن يكون علما للوجود العام . لم تكن هذه الهجمات موجهة فحسب من هؤلاء العلماء ، بل من الفلاسفة أنفسهم .

ونستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التى وجهت تباعاً ضد قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على يد السفسطائيين والشكاك وكانت والوضعيين ، وأخيراً على يد الوضعية المنطقية .

نظر هرقليطس إلى الوجود فراعه أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم . وجاء بروتاجوراس وغيره من السفسطائيين فاستنتجوا من هذه النظرية نتيجتها اللازمة ، وهى أن العلم غير ممكن لأن العلم يتعلق بالحقائق الثابتة ، وليس ثمة ثبات . وعلى ذلك فإن السفسطائيين قد ظنوا أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات ، ولما كانت هذه المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددها أمر مستحيل . وتوهموا كذلك أن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد ، بل بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد فى الآونات المختلفة . وزعموا كذلك أن الأضداد يمكن أن تتفق لشئ واحد فيكون فى آن واحد حاراً بارداً ، مراً وحلواً وبذلك يستحيل من هذه الناحية أيضاً قيام حقيقة واحدة أو علم واحد . ومن باب أولى يستحيل قيام علم ما بعد الطبيعة .

وقد تصدى أرسطو لهجمات السفسطائيين وفندها . فذهب أولا إلى أن الموجودات كلها ليست محسوسات إذ أن الشيء يتكون من هيولى وصورة والهيولى وحدها هي المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة . وبهذا الاعتبار يكون العلم ممكناً إذ أن العلم علم بالصورة العقلية الثابتة بالأعراض المتغيرة . أما زعم السفسطائيين بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد فليس بصحيح لأن حقيقة الشيء ليست حالته التي تبدو لي أنا فقط إذ أن هناك إدراكات مشتركة بيني وبين الآخرين ، وهذه الإدراكات المشتركة هي التي تجعل شهادة الحواس موثوقاً بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم . وأخيراً فإن أرسطو قد رد على السفسطائيين في قولهم باحتمال اجتماع الضدين قائلا : حقا إن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن هذا لن يكون أبداً من جهة واحدة أي باعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة . فالشيء لا يمكن أن يكون حاراً وبارداً بالفعل وإنما يكون حاراً بالقوة بارداً بالفعل . وهكذا تسنى لأرسطو أن يفند حجج السفسطائيين واحدة بعد الأخرى .

ولكن لذة البحث النظري أخذت تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك في ذاته ووضعت قواعد النزعة الإرتيابية الأصلية عند فرون Pyrrhon (توفى عام ٢٧٥ ق . م) وأصحاب الأكاديمية الجديدة . وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكاك في إمكانية قيام أي علم وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى .

ولن نقف طويلا عند هؤلاء الشكاك ، لأن في نزعة الشك هذه إنكاراً — ليس فقط لما بعد الطبيعة — لكل علم على الاطلاق ولكل تقدم إنساني .

وفي بدء العصر الحديث . في الوقت الذي كان قد انتهى العلماء من إرساء العلم على قواعد ثابتة وكان العلم يخطو في طريق التقدم خطوات متصلة ، نظر الفيلسوف الألماني كانت إلى هذا التقدم الذي حققه العلم ثم نظر إلى الفلسفة فلم

يجد إلا تطاحن المذاهب الفلسفية وتضاربها وأراد أن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه للعلم .

من أين للعلم هذا التقدم الذى أحرزه ؟ رأى كانت أن أحكام العلم تجمع بين مادة المعرفة وصورتها فى صورة الأحكام التركيبية أو التأليفية الأولية Jugements synthètiques a priori . ولاحظ أن هذا الجمع بين الجانب التركيبى الذى تقدمه التجربة وبين الجانب الأولى الذى يقدمه العقل وعدم الاقتصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أما فيما بعد الطبيعة فالحال مختلف تمام الاختلاف إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة فى شىء . وعدم استنادها إلى التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها . وأراد كانت أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يرمى من ورائها إلى وضع حدود لقواتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من اختصاصه ، ولذلك سمى فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التى يجب ألا يتعداها العقل الإنسانى ، وبرهن كانت بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصبغة العلمية ، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى أو الكسمولوجيا النظرية وفى العلم الإلهى أى البحوث التى تتناول النفس والعالم والله . وبين لنا أنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته النظرية المجردة وبعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لاحد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشىء ونقيضه (وهو ما أثبته فى بحثه للنقائض Les antinomies مثل : العالم متناه ـــ العالم غير متناه ، نهائية الزمان والمكان ـــ لا نهائية الزمان والمكان .. الخ) . وكان من نتيجة المذهب النقدى أن قوضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى المعنى المجرد وأصبح يقصد بها البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل

البشرى المحدود والتى لا تتعدى حدود التجربة وذهبت كانت إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثاً فيما وراء الظواهر التى فى متناولنا ، أى فيما يسميه كانت عالم الشىء فى ذاته La choes en soi أو النومين Les noumênes فى مقابل عالم الظواهر Les phênoménes ولذلك فإن كانت قد قصر البحث الفلسفى على البحث فى عالم الظواهر ، وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نقرر أن فلسفة كانت لم تكن خلواً من الميتافيزيقا الذى زعم أنه جاء لتقويضها ، بحيث أنه فى وسعنا أن نتحدث عن « ميتافيزيقا كانت » . وذلك لأن كانت بعد أن أعرب عن بعده ونفوره من التأليف المذهبى الشامخ جرياً على عادة الميتافيزيقيين نراه قد عدل عن ذلك فذهب إلى أن وحدة الأنا ووحدة العالم شىء واحد ، الأمر الذى أغرى بعض الباحثين فى فلسفة كانت بأن ينظروا إلى وحدة الأنا أو وحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية فى فلسفة كانت كلها . وليس من شك فى أن هذا إتجاه ميتافيزيقى فى التفكير . ثم إن كانت قد قدم لنا مجموعة من المقولات العقلية وصور الحساسية ، وقال لنا عنها إنها تمثل إطارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً وما أشبهه فى ذلك بشخص قدم لنا قطعة كبيرة من القماش ونشرها على العالم فاحتوته كله ـ أو هكذا خيل لكانت ـ ولم تترك شيئاً إلا وقد ضمته بين جوانبها . وهذا تفكير ميتافيزيقى كذلك . أضف إلى ذلك أن كانت وإن كان قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذى لا يجب عليه أن يتعداه إلا أنه قد أسرف فى تقدير قدرة العقل وزعم أن الأحكام أو القوانين التى يصدرها إنسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء فى كل زمان ومكان . هذا تعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع ، وهو تعميم ميتافيزيقى أيضاً وأخيراً فإن كانت ـ كما رأينا ـ قد قسم العالم إلى عالمين : عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها ، ولكنه تصور هذا العالم الأخير باعتباره « منطقة حرام » لا يصح

للفيلسوف أو العالم أن يقترب منهـا ، وذهب إلى أن لكل شيء جانبا ظاهرياً يستطيع العقل البشرى أن يصول فيه ويجول وجانباً آخر جوهرياً ، خفياً ، مستوراً لا يجوز للانسان أن يقترب منه . وهذا التصور « للشيء فى ذاته » تصور ميتافيزيقى لاشك فيه . وكان أولى بكانت بدلا من أن يرسم لنا خطاً فاصلا بين عالم الشيء فى ذاته وعالم الظواهر ويتصور هذا العالم باعتباره منطقة حرام ، كان أولى به أن يقدم لنا تصوراً آخر « للشيء فى ذاته » تصوراً أقل ميتافيزيقية من تصوره له . فيقول مثلا إن الشيء فى ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء أو من العالم الذى لم يتيسر للانسان — فى المرحلة الحالية التى وصل إليها فى تطوره — أن يصل أو ينفذ إليه بوسائله ، ولكنه سيصل إلى هتك بعض أسراره يوما بعد يوم وبذلك يتقلص امتداد « منطقة الشيء فى ذاته » . أما أن يحكم كانت مقدماً على منطقة الشيء فى ذاته بأنها « منطقة حرام » لا يصح لنا الإقتراب منها ، فهذا تفكير ميتافيزيقى بالمعنى القديم الذى زعم كانت أنه جاء لتقويضه .

هذا النقد الذى نوجهه إلى كانت لم نوجهه إلا لأنه لم يستطع أن يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذى سعى إلى تقويضه ، فهو نقد يتمشى مع روح فلسفة كانت ، ويمثل فى الوقت نفسه دفاعا عن الفلسفة أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذى حاول كانت أن يقدمه لنـا بقصد إرساء التفكير الفلسفى على أسس سليمة .

وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوما عنيفاً على أيدى أوجست كومت Auguste comte (توفى عام ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعى .

رأى كومت أن العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة عاجز عن الوصول إلى معرفة ذات قيمة ، لأن المعرفة الوضعية التجريبية هى وحدها المعرفة التى علينا أن نعترف بقيمتها . وذهب كومت إلى أن التفكير

الميتافيزيقى يمثل مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . ذلك أن الإنسانية عند أوجست كومت فى القانون الذى أطلق عليه إسم قانون الأطوار أو الأدوار الثلاثة قد مرت بثلاثة أدوار : الدور اللاهوتى . وكان الإنسان فيه يبحث عن كنه الموجودات وأصلها ومصيرها وكان منهجه فى ذلك قائما على الخيال . فظواهر الطبيعة فى نظره يرد حدوثها وتطوراتها إلى فعل كائنات سامية غير مرئية تختفى وراء الطبيعة وتؤثر فيها تأثيراً تعسفياً . ويأتى بعد الدور اللاهوتى الدور الميتافيزيقى وفيه يتخلى العقل عن الرجوع إلى كائنات سامية والاحتكام إليها فى تفسير الظواهر وينصرف عن البحث فى الأصل والمصير والعلل ويتجه إلى أن يرد الظواهر إلى قوى مجردة خفية باطنة فيها ، ولكن لا أثر لها فى الملاحظة والتجربة . ويأتى بعد هذه المرحلة الميتافيزيقية مرحلة التفكير الوضعى أو الدور الوضعى ، وفيه يهتم الإنسان بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها .

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند كومت مرتبط بعدولها عن التفسير الميتافيزيقى واتجاهها إلى التفسير الوضعى للظواهر ، وفى هذا نقد للميتافيزيقا بإعتبارها علما . وهكذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها مكتفياً بأن قال إنها تمثل عنده مرحلة من مراحل التفكير انقضى عهدها . فالميتافيزيقا قد استعاضت عن الخيال الذى كان سائداً فى الدور اللاهوتى بالتجريد وقدمت للانسانية طلاسم غير مفهومة مثل « الصور الجوهرية » و « القوى الحيوية » و « المطلق » .

ولكننا نسأل كومت . هل كل الميتافيزيقا تفكير فى الصور الجوهرية والتجاه إلى القوى المجردة ؟ إن كومت لم يفهم من الميتافيزيقا إلا هذا المعنى الضيق الذى حاول كانت أن يقضى عليه . ولكن إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقا . توجد الميتافيزيقا المعاصرة بمعناها المشروع الذى سيظل مشروعا ما بقيت الإنسانية

لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكوني على نحو كلي شامل، ستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمي أو الوضعي لا لشيء إلا لأنها ضرورة لا غنى عنها في حياة الإنسان ولأنها تمثل نوعا من التفكير الانساني لا يمكن الاستغناء عنه .

وتطورت الوضعية في العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية باعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ . فالقضايا عندهم ليست فقط قضايا صادقة وقضايا كاذبة كما أصطلح الفلاسفة والمناطقة على تقسيمها . وإنما هناك إلى جانب هذين النوعين من القضايا قضايا لا معنى لها وهي القضايا الميتافيزيقية ،فالأبحاث الميتافيزيقية في نظر المناطقة الوضعيين تحمل إدعاءات ضخمة ولا نستطيع أن نصل فيها إلى حقيقة ما نصفها بالصدق أو الكذب ،ومن ثم عمد هؤلاء الفلاسفة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية تحليلا منطقيا (وهذا التحليل المنطقي يحتل عندهم مكانا مختارا حتى أرجعوا إليه كل الفلسفة) بقصد إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار ورفض كل ما لا يرجع إلى الرياضة (القضايا التحليلية) وإلى التجربة (القضايا التركيبية أو التأليفية) فالقضية القائلة مثلا بأن « النفس خالدة »لا يمكن أرجاعها إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية . فهي ليست قضية تحليلية أو تكرارية لأن القضية التحليلية هي القضية التي يكون فيها الخبر جزءاً من المخبر عنه مثل « كل الأجسام ممتدة» فصفة الامتداد هنا متضمنة في كون الجسم جسما ، وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود متضمنة في كلمة النفس ،وهذه القضية من الناحية الأخرى ليست قضية تركيبية أو إخبارية لأن القضية التركيبية هي التي تضيف خبرا جديدا إلى موضوع الحديث ، وهذا الخبر الجديد غالبا ما نستند فيه إلى التجربة الحسية . مثال ذلك قولنا « كل الأجسام ثقيلة »فصفة الثقل ليست متضمنة

فى كون الجسم جسما ولأننا لكى نتحقق منها يجب أن نحتكم إلى التجربة أو إلى الخبرة الحسية . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إلى النفس خالدة لم نجد صفة الخلود مما نستطيع التحقق منه فى التجربة الحسية ، بل إننا لا نلتق فى عالم الخبرة الحسية بكائن يسمى « النفس » ، ومن هنا ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن الميتافيزيقا مجرد خرافة وأن قضاياها خالية من كل معنى .

ولكننا نرى فى هذه النزعة قضاء على كل فلسفة وتحديدا للفكر الفلسفى الذى سيستمر فى انطلاقه معالجاً علاقة الانسان بالكون ، ولم يكف التفكير الانسانى ولن يكف عن الخوض فى مشاكل الفلسفة التى تناولها منذ أقدم العصور محاولا وضعها فى صورة جديدة وإلباسها الثوب الذى يتفق مع روح العصر ، فالمناطقة الوضعيون يعرّفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحا منطقياً ، ولكن هذا تعريف مشكوك فيه إلى أبعد الحدود ، فالفلسفة ليست تحليلا منطقياً للأفكار وإنما هى بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهما كليا ، والفلسفة التى تحصر نفسها فى ميدان التحليل المنطقى تتجاهل أنواع أخرى من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقى ، مثل التحليل الواقعى والتحليل الوجودى والتحليل الفينومينولوجى ، وهى تحليلات تشترك جميعاً فى أنها امتداد لميدان الادراك الحسى وصقل له وإثراء لمحتوياته ، وفهم منوع له من زاوية أو أخرى ، أما أن نبعد عن هذا كله مكتفين بميدان التحليل المنطقى للأفكار فهذا « حصر » للفلسفة لا نرضاه ، ثم إننا نريد أن نتساءل : هل كل القضايا التى آمنت بها الانسانية محصورة فى القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ؟ إننا نؤمن مثلا بوجود ضمير أخلاق : ومع ذلك فإن مفهوم الضمير ليس تركيبياً أو تحليليا .

الحق أن هذا الفصل الذى تصطنعه الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة بقصد

هدم الفلسفة فصل لا مبرر له فقد ظل العلم والفلسفة يتعاونان منذ القدم وقد أدى كل منهما بهذا التعاون المشترك أجل الخدمات للآخر ، ولن يستطيع العلم وحده أن يسد حاجة العقل الانسانى فى البحث : ذلك لأن كل ما يستطيع العلم أن يقدمه لنا هو مجموعة من القضايا والقوانين الجزئية التى لا تعطينا مطلقاً تفسيراً شاملا للكون ، ولا تصلح لمناقشة المفاهيم الكلية التى يسلم بها العالم دون بحث ، والفلسفة تضطلع بكل هذا . فعلينا إذن أن لا نتجاهلها لأن فى تجاهلها تجاهلا للتفكير الانسانى بوجه عام .



الفصل الثانى

نماذج من مشاكل الوجود



١ ـ مشكلة الوحدة والكثرة

من مشاكل الوجود الرئيسية التى شغلت الفلاسفة زمنا طويلا مشكلة البحث فيما إذا كان الوجود واحدا أو متكثرا Le p obleme de l'Un et du multiple (One and many) هل الكثرة التى نشاهدها فى الوجود كثرة أصيلة بحيث لا نستطيع أن نردها إلى نوع من الوحدة ؟ أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرية تحمل فى طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة ؟ وإذا كان رد الكثرة أو التعدد إلى الوحدة ممكنا ، فأى نوع من أنواع الوحدة سنختارها؟أهى روحية أم مادية ؟ أهى وحدة تتفق مع ما يمليه هذا الدين أو ذاك ، أم أنه لا صلة لها بالصورة التى تعطيها لنا الأديان عن المبدأ الواحد أو الله ؟ أم أن الوحدة التى سنختارها ستكون وحدة عقلية تتمثل فى العقل الانسانى أو الإجو أو الأنا باعتباره سلاحاً بشرياً خالصاً ، يمسك الإنسان بزمامه دون حاجة إلى عون أو مدد خارجى؛ ويستطيع به أن يوحد العالم المتكثر ؟ أم أن الوحدة التى سنختارها ستكون وحدة مادية تنبع من التطور الذاتى للكون ومن إنبثاق الموجودات بعضها عن البعض الآخر واتصالها المتعاقب فى حلقة التطور ؟ هذه كلها صور للوحدة ؛ قدمها لنا الفلاسفة على من العصور وأثبتوا بها عمق تفكيرهم ، سنعرض لبعضها عرضا موجزاً كما أننا سنتحدث كذلك عن الفلاسفة الذين رفضوا صور الوحدة أو مبادئها جميعاً وآثروا أن يحتفظوا بكثرة الكون كما هى دون أن يردوها إلى وحدة ما ، الفريق الأول ينتمى إلى مذهب الوحدة، والفريق الثانى أصحاب مذهب الكثرة.

(أ) مذهب الوحدة Monism

نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميع الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميع الأشياء: الماء ، والهواء ،

والتراب ، والنار . تلك هى الصورة الأولى التى ظهر بها مذهب الوحدة . وواضح أن المقصود بالوحدة هنا الوحدة المادية . ولكن هؤلاء الفلاسفة تصوروا المادة كذلك على أنها مادة حية . وتبعا لذلك ، فإن الجوهر الواحد الذى اعتبروه أصلا للوجود لم يكن مادة خالصة بل كان مادة روحية ، والروح هنا مختلطة بالمادة منبثة فيها بجميع أجزائها . ولعل أهم ما يميز هذه الوحدة المادية الروحية أنها وحدة واقعية ساذجة يتحد فيها الوجود المادي والروحي ولا يكون هذا الأخير صادرا عن مصدر آخر ، مفارق للمادة متعال عليها .

ثم ظهرت المدرسة الإيلية (برمنيدس) فذهبت إلى أن الوحدة هى الصفة الأساسية للوجود بل الصفة التى تميز الوجود الحقيقى الثابت من الوجود الظاهرى المتغير . ولما كان العقل هو وحده القادر على تصور الثبات والحقيقة ، فقد جعل الإيليون العقل أكثر امتيازاً من المادة ورأوا أن الوحدة لا يمكن أن تصدر إلا عنه . وكانت هذه النظرة هى الأساس فى مذهب الوحدة العقلى .

وقد أخذ مذهب الوحدة العقلى صوراً عدة أشهرها الصورة التى ظهرت فى الأديان أى مذهب التألية . وله صورة أخرى ظهرت فى المذهب المسمى بوحدة الوجود pantheism وهو المذهب الذى ينظر إلى الله والعالم باعتبارهما حقيقة واحدة : كما ظهر مثلا عند اسبينوزا ، فالجوهر الواحد الأزلى عند اسبينوزا قائم بنفسه علة لذاته . وينظر إليه اسبينوزا من جهتين : ومن حيث أنه طبيعة خالقة أو فاعلة natura naturans ، ومن حيث أنه طبيعة منفعلة أو مخلوقة natura naturata وهى عبارة عن صورة الجوهر كما تتحقق فى الموجودات .

وهناك صورة أخرى لمذهب الوحدة هى التى ظهرت عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأولى أو المطلق ، وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا كانت من أمثال هيجل Hegel وفخته Fechte وشلنج Schelling فالمطلق عند فخته هو المصدر الوحيد الذى يصدر عنه الذات أو اللاذات أو اللاانا ، والأول أو

الذات المطلقة أو الاتحاد الأول عند شلنج هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضا ، والفكرة أو المطلق عند هيجل هي الوجود الديناميكي المتحرك والذي يظل في حركة دائما ، مع بقائه باطنا في الوجود ، وينتج عن حركته الديالكتيكية في باطن الوجود جميع مظاهر التغير .

ونلتقي كذلك بمذهب الوحدة عند الفلاسفة الإنجليز الذين اتبعوا هيجل من أمثال برادلي Bradley الذي يذهب إلى أن كثرة الكون وظواهره المتعددة التي يطلق عليها اسم الحقيقة الظاهرة Appearence ليست في جوهرها إلا مظهراً أو صورة متعددة للحقيقة الواقعية Reality وهي عنده المطلق .

وفي أمريكا نجد مثل هذه النزعة عند رويس Royce الذي ذهب في كتابه « العالم والأفراد » The world and the Individual إلى أن حقيقة الأفراد في حياتهم العادية الشخصية لا قوام لها إلا بحقيقة العالم أو حقيقة المطلق وأن وجود المطلق منفصل عن حياة الأفراد .

(ب) مذهب الكثرة أو العدد Pluralism

نظر فلاسفة آخرون إلى الكون فرأوا أن كل ما فيه ينطق بالتعدد والكثرة وأن افتراض مبدأ واحد يرد هذه الكثرة إلى الوحدة لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ليس هناك ما يبرر تمسكنا به في الواقع التجريبي : ولذلك فضلوا أن يقفوا عند مظاهر التعدد في الكون دون أن يخضعوها إلى سلطة مبدأ واحد بعينه ، ولذلك يقول وليم جيمس William James (١٨٤٢ — ١٩٢٠) إن العالم المتكثر أشبه ما يكون بالجمهورية الفدرالية ، وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة .

وهناك من الفلاسفة السابقين على سقراط من مثّل مذهب التعدد أو الكثرة ، فأنبادوقليس بدلا من أن يرد أصل الأشياء إلى جوهر واحد فضّل أن يقول بأربعة عناصر مجتمعة : الماء والهواء والنار والتراب ، وأضاف إليها مبدأين غير

ماديين هما مبدأ المحبة والكراهية . ولكن أوضح صورة لمذهب الكثرة ظهرت عند أصحاب المذهب الذرى أو الجزء الذى لايتجزأ (وهو مذهب وضع أسسه ليوقيبوس ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس والأبيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه عن اجتماع الذرات وأن هذه الذرات لا تختلف فى كيفياتها نظرا لأنها ذرات مادية ولكنها تختلف فى كمياتها أى فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها وهذا الاختلاف الكمى بينها هو الأساس فى الاختلاف العام بين الأشياء .

ومذهب الكثرة أو التعدد لا يتمشى فى اتجاهه العام مع التيار الروحى فى الفلسفة ، ومع ذلك ، ومع أن الأصل فى هذا المذهب ألا يكون مذهبا روحيا إلا أننا نلتقى بصورة روحية له عند ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦—١٧١٦) صاحب مذهب الذرات الروحية ، ذلك لأن ليبنتز قد تصور الكون على أن به عدداً لا نهاية له من الجواهر ، وأن أخص صفة لكل جوهر من هذه الجواهر هى القدرة على الفعل والحركة . أما هذه الجواهر فى ذاتها فهى غير متحيزة ، وغير مادية ، أى أنها جواهر روحية ويعتقد ليبنتز أن كل واحدة فى هذه الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكس فى نفسها صورة العالم بأسره ، فهو عالم صغير ينعكس فيه كل ما فى العالم الأكبر .

ولكن كثرة هذه الذرات الروحية قد ينظر إليها أصحاب مذهب الكثرة الحقيقيين على أنها مجرد كثرة ظاهرية ، غير أصيلة ، أى زائفة . وذلك لأن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها كما تصورها ليبنتز ليست من شأنها أن تؤدى إلى كثرة حقيقية لأنها خاضعة فى هذا كله إلى ما يسميه ليبنتز بقانون الانسجام الأزلى L'harmonie preétablie وهوقانون غائيةالطبيعة الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسماً دقيقا محكما منذ الأزل . ولو كانت هذه الكثرة

حقيقية وأصيلة لما انتهى ليبنتز إلى هذا التفاؤل المطلق فى مذهبه ، هذا التفاؤل الذى كثيراً ما تهكم عليه فولتير . فليبنتز يؤمن بأن كل شيء ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى ويؤدى — وقد أدى بالفعل — إلى خلق أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . أما أصحاب مذهب الكثرة الحقيقية فيردون على ذلك بأنه إذا أردنا أن يكون وصفنا للكون وصفا حقيقيا واقعيا فعلينا أن نعمل حسابنا على تجرع جرعات كثيرة من التشاؤم إلى جانب هذا التفاؤل الساذج .

وفى القرن ١٩ ظهرت صورة جديدة لمذهب الكثرة كنتيجة لنمو الحركة الوضعية وذيوع « مذهب الفعل » أو المذهب البرجماتى .

نظر أوجست كومت مؤسس المذهب الوضعى إلى محاولة الفلاسفة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ الواحد على أنها مجرد محاولة واهمية مغرقة فى الخيال . وذلك لأن الوسائل التى تتسع قدرة العقل البشرى لاستخدامها فى تفسير الكون — من ناحية — وسائل محدودة جداً . ومن ناحية أخرى ، فإن درجة التعقيد التى عليها الكون كبيرة جداً . وهذا كله لا يسمح لنا مطلقاً أن نضع أيدينا على هذا الانسجام المطلق الذى يفترض الواهمون وجوده فى الكون . ولو فرضنا جدلا وجود هذا الانسجام الكامل . فلن نستطيع مطلقا أن نصل إلى معرفته . ومن رأى كومت أن مذهب الوحدة قائم فى أساسه على مبدأ الاقتصاد والتبسيط فى الطبيعة هو مبدأ لاهوتى صرف لا يستطيع أن يصمد أمام المناقشة الجدية .

وكثرية أوجست كومت مرتبطة عنده بمذهبه الفعلى أو البرجماتى فكل معرفة عند كومت خاضعة للمنفعة ومرتبطة بمصالح الإنسانية . والعلم الإنسانى يهدف إلى التسلط على الطبيعة والتأثير فيها عن طريق الفعل والعمل .

وكومت هو صاحب الكلمة المشهورة : العلم ومنه إلى التنبؤ ، والتنبؤ ومنه

إلى الفعل science d'où prévoyance, prévoyance d'où action ولكن إذا كان فى وسع أفراد المجتمع الواحد وأفراد الإنسانية أن يخضعوا هذه المصالح إلى شيء من التأليف الذاتى synthese subjective فإن هذا التأليف لا يغنى عن كثرية المصالح شيئا . لأن هذه الكثرة أصيلة ناتجة عن الكثرة الكونية وصورة منها .

وفى القرن العشرين حمل وليم جيمس لواء مذهب الكثرة . فبدأ بأن أقام فلسفته على أساس تجريبى empirical وقال إن نقطة البدء فى الفلسفة ليست — كما ذهب هيجل — هى الأفكار والصور العقلية ، بل الإحساسات التى تعبر عن الوقائع تعبيراً مباشراً . ولما كانت الإحساسات متكثرة متعددة فإن البدء بها كان بمثابة الخطوة الأولى فى القول بالكثرة ولهذا أطلق جيمس على مذهبه إسم التجريبية الأصلية radical empiricism ومؤدى كلامه فى هذا الباب أنه لا يوجد حقيقة مطلقة واحدة لأن الحقيقة تصبح حقيقة عن طريق احتكاكها بالوقائع المتكثرة . بيد أن جيمس قد لاحظ أن هذه البداية التجريبية الحسية لا تكفى وحدها لإرساء الكثرة على أسس ثابتة لأن النزعة التجريبية القديمة قد بدأت هى الأخرى بالإحساسات ولكنها صورت الحقيقة تصويراً استاتيكيا إذ قالت إن العقل يكتفى بتسجيل المعطيات الحسية ولم يؤد هذا التصوير الاستاتيكى للحقيقة إلى القول بكثرية أصيلة فكان على جيمس أن يقول بتصور ديناميكى فذهب إلى أن المعرفة أداة للسلوك أو الفعل العملى ورأى أن صحة الفكرة مرتبطة بالفعل ، وما دامت الأفعال السلوكية متكثرة تختلف باختلاف الأفراد، فالعالم إذن « عالم كثرة » Pluralistic Universe (وهذا عنوان لأحد كتب وليم جيمس) . وهذا العالم تتداخل أجزاؤه : ولكن سيظل هذا التداخل ناقصا ولن تقفل الدائرة تماما Quite not ever وذلك لأن بعض ظواهر الوجود ستظل دائما عصية تنفر من كل محاولة لإخضاعها إلى الوحدة . ومعنى ذلك أن ظواهر

الوجود على الرغم من تداخلها فإن العلاقة الرئيسية التي تربطها بعضها بالبعض الآخر هي علاقة خروج « أو تفور » وليست علاقة تداخل أو تضمن . وذلك لأن الكون كون متكثر وليس واحداً . ولهذا فإن وليم جيمس قد رفض أن يتصور العالم وظواهره المتكثرة على أنه إمبراطورية أو ملكية مطلقة تخضع لسلطة ملك واحد وتأتمر كلها بأمره : إن العالم المتكثر أشبه بالجمهورية الفيدرالية، هو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة .

٢ ـ مشكلة الله

هل الوجود حادث أم قديم ، وبعبارة أخرى هل يعتمد الكون فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التى ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ الفلاسفة الذين يقولون بحدوث العالم هم الفلاسفة المؤلهة . أما الفلاسفة الذين ينكرون الخالق فهم الفلاسفة الملحدون أو الملاحدة أو الزنادقة .

على هذا النحو نشأ التفكير فى الله . ولذلك نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسى لنشأة التفكير فى الله مصدر دينى . ويتمثل فى البحث عن خالق للكون. وإلى جانب هذا المصدر توجد مصادر أخرى . فالبحث عن الله جاء مقترنا كذلك بالبحث عن منظم للكون ومهيمن على شئونه . ومن أجل ذلك كان الاسم الذى إختاره أفلاطون لله هو « الصانع » (خاصة فى محاورة طيماوس) وكان ليبنتز كذلك يسمى الله المهندس الأكبر وهذا المصدر الثانى مصدر دينى كذلك . وإن كان من الجائز أن يكون قائما فقط على مجرد نظرة جمالية للكون ، يعجب فيها الانسان بهذا النسق الفريد الذى يسير عليه الكون فى نظامه واضطراده . وهناك مصدر ثالث نستطيع أن نضيفه لتعليل نشأة التفكير فى الله ، وهو المصدر الأخلاقى. فالله ليس فقط خالق الكون ، وليس فقط منظمه والمهيمن عليه بل هو يمثل كذلك مثال الخير . وعلى هذا النحو يتحدث عنه سقراط وأفلاطون (خاصة فى محاورة النواميس وفى الكتابين السادس والسابع من الجمهورية) . وحديث كانت عن الله يقوم هو الآخر على أساس أخلاقى . وهناك مصدر رابع لتفسير نشأة التفكير فى الله . الله ـــ كما نظر إليه أرسطو ـــ هو المحرك الأول للكون ، أو هو المبدأ الذى بعث الحركة فى جميع الكون .

وأيا كان المصدر الذى نفسر به نشأة فكرة الله، فليس من شك فى أن الانسانية قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة فى تيار العاطفة الدينية وافتراض وجود إله لهذا الكون، وذلك لحبها الطبيعى للمجهول ولخوفها منه فى الوقت نفسه.

هذا فيما يتعلق بنشأة التفكير فى الله ، ولنتعرض الآن لفكرة أخرى هى فكرة وجود الله، على أى نحو نتصور وجود الله؟ أنتصوره متعاليا على الكون الذى خلقه وأحدثه، وليس باطنا فيه؟ أم نتصوره باطنا أو حاضرا فى كل جزء من أجزاء الكون وفى كل فعل من أفعال الانسان بحيث يصبح مرد كل حركة فى الكون إلى هذا الحضور الالهى فى العالم؟

الحق أن هناك — فيما يتعلق بهذه المشكلة الثانية — تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان. فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعالياً على الكون، غير باطن فيه. والبعض الآخر يتصوره على أنه مباطن للكون وللانسان معاً، حاضراً فيه حضوراً مباشراً ودائما. والدين الاسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى، فإله الاسلام هو «عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال» (سورة الرعد: ٩، ١٣) يقول الغزالى: (مستو على العرش ... استواء منزها عن الممارسة والاستقرار. بائن عن خلقه بصفاته.. مقدس عن التغير والانتقال». أما إله المسيحية فهو الاله الباطن فى الكون الممتزج بالحياة، أو هو إله الحقيقة الحية، فى مقابل إله الاسلام، وهو الاله الحق المتعالى على الكون .. «إنى أنا حى فأنتم ستحيون فى ذلك اليوم تعلمون أنى أنا وأبى وأنتم فىّ وأنا فيكم» (انجيل يوحنا ١٤، ٢٠—٢١). وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى مملكة الأرض فى لحظة مختارة من الزمان، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى وهذا لا يتم إلا بحضور الله فى الطبيعة، وبإخضاع حركتها لحركته، وبحلوله فضلا عن ذلك فى الجسد البشرى وامتزاجه بالدم الانسانى.

فأهم ما يميز إله الاسلام إذن أنه إله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال .
وعلى العكس من ذلك فإن أهم ما يميز إله المسيحية أنه الاله الباطن الحاضر القائم في الكون والانسان . ومع ذلك ، فإن الصورة التي قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله في الكون والانسان . ولكنه حضور لا كحضور إله المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن إله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون والانسان فهو متعال أيضاً عليهما . وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحو تماما الفارق الاساسي بينهما .
وهذا أمر نلمسه في الصورة التي تقدمها لنا كل ديانة منهما عن علاقة الله بالناس والأشياء . فما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعاً مباشراً لتأثيره نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها بصفة دائمة . أما في الاسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الايمان بوجود الاله المتعالي على الكون ، وبقضائه الذي يصيب الانسان في حياته وبقدره الذي ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيماً سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الحرية الكاملة للارادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في مملكة الانسان .

هذا فيما يتعلق بحضور الله في المكان . أما فيما يتعلق بحضوره في الزمان فقد سبق أن أشرنا إلى أن تصور الديانة المسيحية لله لا يتم إلا بنزوله في لحظة من اللحظات المختارة إلى الأرض وترمنه منذ ذلك الحين بالزمان الكوني . فصيرورة الكون في الديانة المسيحية مرتبطة بصيرورة الله الباطن فيه ، أو قل إن مباطنة الله الكون هي سر حركته وصيرورته وتطوره . ومن أجل ذلك ، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة كونية أو فلسفة طبيعية ، من وجهة نظر الدين المسيحي ، إلا إذا تحدثنا في الوقت نفسه عن اللاهوت أو العلم الالهي

المسيحى الذى يبدأ بأن يضع الله فى الكون أو اللامتناهى فى المتناهى. أو اللاهوت فى الناسوت .

أما إله الاسلام فهو كما رأينا مقدس عن الحلول فى الزمان، منزه عن المماسة والاستقرار ، سرمدى ، لا يتعلق وجوده بلحظة معينة فى الزمان ، ومن أجل ذلك كان تصوير الاسلام لظهور الله فى الكون أمام الانسان مرتبطا بمجرد اللحظة الخاطفة ، وذلك ليبعد عن الأذهان أى اتصال بينه وبين الزمان أو الديمومة المتصلة . فظهور الله « كلمح البصر أو هو أقرب » (سورة النحل: ١٦) وأمره وتدخله فى الكون أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى الاقامة التى تطول والاستقرار المتزمن«...وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهبا » (سورة الجن : ٧٢) ، وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل : « كن فيكون » وهو فعل سريع يبدأ وينتهى فى لحظة سريعة ، وومضة خاطفة : « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (سورة البقرة : ٢ — سورة آل عمران : ٣٠)وظهور الله فى اللحظة يتمشى مع فكرة الاله المتعالى على الكون . أما ظهوره فى الزمان المتصل بالديمومة فيتمشى مع فكرة الاله الحال فى الكون ، المباطن للمكان المستقر فى العالم .

هذه النظرة الأنطولوجية إلى تصور الله فى الاسلام يترتب عليها نتائج بعيدة المدى فى الصلة بين الفعل الانسانى والارادة الالهية : تلك المشكلة التى أثارت نقاشاً طويلا بين الفلاسفة المسلمين ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يثر هذه المشكلة من هذه الزاوية الأنطولوجية التى أثرناها هنا، وكل ما فعلوه أنهم أثاروها من زاوية العدل الالهى والمسئولية الانسانية : هل الله قادر على فعل الخير والشر معاً ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟

فإذا كان قادراً على الاثنين ، فإن فى هذا إقراراً بقدرته المطلقة التى لا يحدها شىء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذى يتنافى مع المسئولية

الإنسانية وفكرة الجزاء ، إذ كيف نجعل الانسان مسئولا على فعل لا يد له فيه؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟ .

وإذا قلنا إن الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون فى قولنا هذا إنقاصا لقدرة الله وأمله أيضا ، لأننا سننزع من يديه منطقة هائلة للافعال هى أفعال الشر كلها، التى يذخر بها الكون ، ليلقى بها بين يدى الانسان ولكن هذا من ناحية أخرى، من شأنه أن ينفى عن الله صفة الشر ، وفى هذه الحالة سيكون الاله هو إله الخير فقط ، ومن ناحية ثالثة ؛ نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، مادام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يداه .

هذه هى الزاوية التى نوقشت منها مسألة العلاقة بين العمل الانسانى والقدرة الالهية فى الفلسفة الاسلامية ، وقد أثارت مناقشاتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأى الأول الذى يذهب إلى أن الله قادر على كل الأفعال خيرها وشرها ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأى الثانى الذى يذهب إلى أن الله قادر على فعل الخير فقط . ولكن هذه المناقشات لم تنته إلى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التى عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرأيين .

أما الزاوية الأنطولوجية التى نعرضها هنا والتى تتعلق بالصورة التى قدمها الاسلام لوجود الله فى الكون مع مقارنتها بصورة إله المسيحية ، فتعطينا حلا سريعا سهلا، ومن أقصر الطرق لمشكلة العلاقة بين القدرة الإلهية والحرية الإنسانية أو العقل الإنسانى .

فإذا كان الاسلام هو الاله ، المتعال ، غير الحال فى الكون ، غير المباطن للإنسان، فمن الطبيعى فى تصوير كهذا أن تكون الحرية الانسانية واضحة وضوحا

لاشائبة فيه وكاملة تماما. فالإنسان فى هذه الصورة سيكون خالقا ومدبراً لأفعاله كلها ، وسيكون خالقا لجميع مراحل فعله ، بما فى ذلك القدرة على العمل — أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بالاستطاعة السابقة على تنفيذ الفعل أو تنفيذ الفعل نفسه . ومعنى ذلك أن حرية الانسان فى الاسلام. لا يمكن إلا أن تكون حرية مطلقة تماما لكى تتمشى مع الصورة التى قدمها الاسلام لله باعتباره الإله المتعال ولكن هل تتأثر قدرة الله أمام هذه الحرية الانسانية المطلقة ؟ كلا إن قدرة الله مطلقة لا يحدها حد . وهى تتمثل فى قضاء الله وهو مايصيب الانسان فى حياته من خير أو شر ، فيتعظ به ، ويعيد تدبير أفعاله على نحو يتفق مع ما أمر الله ونهى عنه أما القدر فيتمثل فى تلك النواميس الالهية السابقة التى ينظم الله بها الكون بحسبها ، ويسيره بمقتضاها . وهذا يتصل بما يسميه الغزالى فى « مقاصد الفلاسفة » « علم الله بأنواع الموجودات وأجناسها » وخلقه لها ، وما يسميه ديكارت بخلق الله للحقائق الأزلية . وهذا خلق يدور فى نطاق الماهيات فحسب ، ولا يتعداه إلى الموجودات . وليس معنى ذلك أن الله ليس خالقا للموجودات، مع التفصيل والكثرة. فالله خالق كل شيء : الماهيات والموجودات على السواء . ولكن الله عندما يخلق هذه الموجودات الجزئية ، بما فى ذلك الانسان ، يتركها وشأنها. لحريتها الخالقة فيترك الانسان لحريته البشرية الخالصة. ويترك سائر الموجودات لحريتها أيضا . وهذا أمر طبيعى بالنسبة إلى الله الذى نفى الاسلام عنه أنه باطن فى الكون أو الانسان .

لقد فهم محمد عبده القضاء بما فهمنا به القدر هنا ، ولكن النتيجة واحدة فى تصوره هو للقضاء وفى تصورنا نحن للقدر . وأعنى بذلك ضمان الحرية الانسانية يقول إن القضاء هو سبق العلم الالهى : « إن علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بإرادته » .

« لاشيء من علم الله السابق بمانع للإنسان من أن يعمل وأن يختار بمقتضى ذلك » . (رسالة التوحيد ، ص ٧١) .

فالدين الاسلامى بهذا هو دين المحافظة على المستويات : المستوى البشرى من ناحية ، والمستوى الالهى من ناحية أخرى . وأى مزج بين هذين المستويين لايتمشى مع روح الاسلام : دين الاله البائن المتعال.والمشكلة التى أثارهاالفلاسفة المسلمون حول تدخل الله فى الفعل الانسانى وعدم تدخله ، وكيف يؤدى هذا إلى زيادة قدرة الله أو نقصانها ، مشكلة غريبة عن الاسلام . ولم يثرها هؤلاء الفلاسفة إلا متأثرين بذيوع المذاهب الغنوصية بينهم ، وباطلاعهم على العقائد المسيحية فى البلاد التى فتحوها ، وهى عقائد تقوم كلها فى أساسها على المزج بين الله والانسان .

حقا . سيظل الباب مفتوحا دائما أمام الانسان لكى يطلب العون أو المدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائما إلى نداء داعيه ونجدته. ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الخاطف السريع ، المرتبط باللحظة الخاطفة ، والومضة السريعة ، ومن أجل ذلك ، يطلق عادة على هذا التدخل اسم الإلهام ولذلك يتوجه المسلم إلى ربه قائلا « اللهم ألهمنى سبل الرشاد ، والالهام هو تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله فى أفعال الانسان . وهو يختلف تماما عن حلول الله فى الفعل الانسانى وفى زمانه من أوله إلى آخره ، كما هو الحال فى الدين المسيحى .

* * *

وتنتقل من الحديث عن وجود الله وصلة ذلك بحرية الفعل الانسانى إلى الحديث عن البراهين على وجود الله .

هناك براهين كثيرة على وجود الله ، سنكتفى بذكر بعضها هنا : فهناك أولا برهان الممكن والواجب . وتعريف الممكن والواجب . كما يقول الغزالى ، « إن الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لايتعلق . فإن تعلق سميناه ممكنا . وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته، ومعنى ذلك

أن الموجودات يقال عنها إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها من غيرها، لأنها يمكن أن لا تكون . ولكن تسلسل الممكنات لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، إذ لابد أن يقف عند موجود يستمد وجوده من ذاته، لا من غيره، ويكون وجوده ضروريا وليس ممكنا وهذا الموجود هو الذي تطلق عليه اسم « واجب الوجود وهو الله » .

وهناك برهان الحركة ، الذي يقوم على فكرة الحركة ويقدم إمكان تسلسلها إلى غير نهاية، وخلاصته أن كل متحرك لابد له من محرك ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية إذ لابد من أن نقف عند محرك لا يتحرك . وهذا المحرك الذي لا يتحرك هو المحرك الأول ، كما يسميه أرسطو ، وهو ما نسميه نحن الله .

وهناك برهان العلية ، وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثراً وأن كل معلول لابد له من علة . ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد أن تقف عند علة أولى هي الله .

تلك هي أشهر البراهين على وجود الله . ولكن هذه البراهين على الرغم من ذيوعها في العصور الوسطى الاسلامية والمسيحية إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط في العصور الحديثة . وسنكتفي هنا بالنقد الذي وجهه اليها فيلسوفان كبيران هما : ديكارت وكانت .

فقد ثار عليها ديكارت لأن هذه البراهين جميعها تبدأ من العالم لكي تنتهي إلى إثبات وجود الله . أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل. وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم لاحق على إثبات وجود الله، وإلى أننا لا نستطيع مطلقا أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم تثبت أولا وجود الله . أما فيما يتعلق باعتماد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة أو تسلسل العلل إلى غير نهاية . فيرى ديكارت أنه لا شيء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية .

حقا ، إننا لا نستطيع تصوره : ولكن ليس لدينا أدنى حق فى أن تؤكد استحالة وجوده .

ومن أجل ذلك ، يقدم لنا ديكارت براهين جديدة على وجود الله ، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر . أو على وجه التحديد من الفكرة التى فى ذهنى عن الله اللامتناهى . ففى البرهان الأول يبدأ من فكرة اللامتناهى التى أجدها فى عقلى أو ذهنى . وفى الثانى يبدأ من الذهن أو العقل باعتباره قادرا على تصور فكرة اللامتناهى . وفى الثالث — وهو البرهان الوجودى الشهير — يبدأ من فكرة اللامتناهى فى حد ذاتها ، ليثبت أن هذه الفكرة تستلزم بالضرورة وجود الله ، وذلك لأن فكرة اللامتناهى التى أجدها فى ذهنى ، لا يمكن أن أكون أنا مصدرها لأنى كائن ناقص متناه . وتبعا لذلك ، فلابد أن يكـــون قد وضعها فى ذهنى موجود لا متناه كامل كمالا مطلقا وهو الله ، ولما كان الوجود كمالا من الكمالات ، فلابد أن يكون هذا الكامل اللامتناهى موجوداً وجوداً واقعياً .

أما كانت فقد بدأ بنقد البراهين التقليدية على وجود الله . وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم ، وهذه بداية غير مشروعه فى نظر كانت ، وإن كان عدم مشروعيتها يستند على أساس يختلف عن أساس عدم مشروعيتها عند ديكارت ، إذ يتساءل كانت ما هو العالم ؟ إن كلمة العالم تدل عندنا على الكون فى صورته الشاملة الكلية ، ولكن كانت يقول إن أى حكم نصدره على الكون فى هذه الصورة حكم باطل ، وبالتالى فلن نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . وذلك لأن الأحكام التى فى استطاعتنا أن نصدرها تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات . وهى تنتمى إلى عالم الظواهر أى الأشياء التى تبدو لنا فى التجربة الحسية . أما ما عدا ذلك من موجودات ، مثل العالم والله والنفس ، فلا نستطيع أن نحكم عليها لأنها لا تدخل فى نطاق عالم الظواهر . بل تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الأشياء فى ذاتها ، وفيما يتعلق ، بالعالم ، وهو ما يهمنا هنا فيذهب كانت إلى أننا لا نرى منه إلا الظواهر ، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر

ولكننا لانراه أبدا فى صورته الكلية الشاملة التى يطلق عليها اسم العالم ، ولذلك فمن الخطأ أن نصدر أحكاما تتعلق بموجود نقول عنه إنه واجب الوجود. لأننا لانرى فى عالم التجربة الحسية أو عالم الظواهر إلا الممكنات .

هذا فيما يتعلق بنقد كانت لبراهين وجود الله ، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت فى عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على الله ، وإن كان يختلف معه فى الأساس الذى قام عليه عدم المشروعية .

ولكن كانت لا يكتفى بهذا أى أنه لا يكتفى بنقد الفلاسفة السابقين على ديكارت فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله بل يوجه نقده أيضاً للبرهان الوجودى الذى قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله فيقول :

إن هذا البرهان يعتمد على فكرة رئيسية هى أن الوجود كمال من الكمالات. ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس : الله هو الموجود الكامل كمالا مطلقا . ولما كانت الوجود كمالا من الكمالات فلابد أن يكون الله موجودا . ولكن كانت يعترض على ذلك قائلا : إن الوجود ليس كمالا ، وبالتالى فلا نستطيع أن نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه وذلك لأن هذه كلنا صفات نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نحملها عليه .أما الوجود فليس صفة أو محمولا يحمل على شىء إنه مجرد « وضع » Position للشىء ، مجرد اخبار عن أن هذا الشىء قائم ، فلا أضيف جديداً إلى هناك فقط فعندما أقول إن هذا الشىء موجود ، فلا أضيف جديداً الى فكرتى عن الشىء ، بل أخبر فقط عن قيامه أمامى فى التجربة الحسية أو فى عالم الظواهر فالوجود إذن ليس كمالا يضاف إلى الأشياء ، وإنما هو مجرد « وضع » للأشياء وإقرار بأنى أراها ماثلة أمامى ، ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله ، لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو « أضعه » كما توضع الأشياء الأخرى لأنى لا أراه فى التجربة الحسية نظراً لانتمائه إلى عالم « الشىء فى ذاته » وبالتالى فلا أستطيع أن أقول عنه إنه موجود أو غير موجود .

ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن كانت لم يعترف بوجود الله لأنه بعد أن ثبت استحالة البرهنة نظرياً على وجود الله فى ميدان العقل النظرى عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملى ، أى ميدان العقل العقل العملى .

* * *

ولننتقل من الحديث عن براهين وجود الله إلى الحديث عن موضوع آخر، يتصل أيضاً بمشكلة الله وهو موضوع صفات الله .

فالله تعالى عالم: عالم بذاته، وعالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ولا يغرب عن علمه شىء من الجزئيات أيضا . وهو مريد أو له إرادة وعناية تجعل منه مهيمنا على شئون الكون ، وهو قادر : إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل وهو حكيم يدير الكون بحكمته ، وهو حى ... إلخ .

أما كيف يتسنى للإنسان معرفة صفات الله فذلك يتم عن طريقين ؛ الطريق الأول ، يبدأ فيه الإنسان بصفاته هو ، باعتبار أنه كائن فان ، ثم يقول إن الله حاصل على هذه الصفات نفسها ، ولكن فى صورة كاملة لامتناهية . فأنا عالم والله عالم مثلى ، ولكن علمه علم لامتناه ، وأنا قادر والله قادر مثلى ، ولكن قدرته لامتناهية أما الطريق الثانى ، فهو عكس الطريق الأول ، وخلاصته أن تنفى عن الله كل ماتستطيع أن تثبته لنفسك من صفات « كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك » فإذا خطر ببالك أنك عالم ، واستطعت أن تتصور علمك هذا المتناهى ، وتحيط به ، فيجب أن تنفى عن الله هذا العلم المتناهى وتقول : إن الله عالم بعلم لا كعلمى ، وقادر بقدرة مختلفة عن قدرتى . وذلك لأنى عاجز عن إدراك علمه وقدرته اللامتناهية . ولذلك يقول الصدّيق : « العجز عن درك الإدراك إدراك » .

* * *

وهناك مسألة أخرى تتعلق بصفات الله، وخلاصتها: هل هذه الصفات زائدة عن الله أم هى عين الله ، غير منفصلة عنه ؟ وقد اختلف الفلاسفة الإسلاميون فى هذا ، فأنكر المعتزلة أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليها، وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة أى زائدة على كونه إنساناً، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تماماً لصفات الإنسان ، فلا بد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله ولذلك سمى المعتزلة بأهل التوحيد — علاوة على تسميتهم بأهل العدل كما رأينا — لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته .

أما أصحاب الحديث والسنة أو أهل الظاهر فذهبوا إلى التمسك بحرفية النصوص القرآنية فيما يتعلق بصفات الله، ومن أجل ذلك قالوا بأن هذه الصفات زائدة على ذات الله . فالله عالم وقادر وحكيم ، وعلمه وقدرته وحكمته صفات منفصلة عنه ، مضاف إليه، وكان هذا موقفهم بالنسبة إلى سائر الصفات الأخرى فأثبتوا السمع والبصر واليدين والوجه لله، واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها : « خلقت بيدى » ومنها « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » إلخ .

* * *

هذه هى مجموعة رءوس المسائل التى أثيرت حول مشكلة الله تعرضنا فيها لمسألة نشأة فكرة الله، ومسألة وجود الله من الناحية الأنطولوجية ومسألة براهين وجود الله ومسألة صفات الله .



الباب الثالث

المعرفة



أراد العقليون أن يجعلوا إسم نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا مرادفاً للفلسفة كلها أو لعلم ما بعد الطبيعة كله . وقد أشرنا سابقاً إلى خطر هذه النزعة وإلى النقد الذى وجه إليها من معسكرى الواقعيين والوجوديين . ولكن ليس من شك فى أن البحث فى نظرية المعرفة يكون قسما هاما من الأبحاث الفلسفية ولذلك سنفرد هذا الباب للحديث عنه راجين من القارىء ألا يغيب عن باله أبداً أن نظرية المعرفة تكون فصلا واحداً فقط من كتاب الفلسفة أو من كتاب الوجود .

والبحث فى نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها : (١) البحث فى إمكان المعرفة وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك فى المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجى والشك المذهبى (٢) البحث فى الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . ونعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقليين والمعرفة الحسية عند التجريبيين ، والحدس عند الحدسيين ، والفعل البرجماتى عند البرجماتيين ، والتجربة الوجودية عند الوجوديين وفلاسفة الوجود والمعرفة عند الفلاسفة الماركسيين (٣) البحث فى طبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية ، نعرض فيه لأشهر الاتجاهات المثالية مثل المثالية المفارقة عند أفلاطون : والمثالية الذاتية عند باركلى وكانت : الأول فى مذهبه اللامادى ، والثانى فى مثاليته النقدية أو الشارطة ، والمثالية المطلقة عند هيجل ، والمثالية فى العلم ، ثم نتبع ذلك باشارة موجزة عن فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا عند هوسرل باعتبارها فلسفة بين المثالية والواقعية . ثم نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية ونذكر الأسس التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية الحديثة .

وسنتحدث عن كل بحث من هذه الأبحاث فى فصل خاص : الفصل الأول تحت عنوان « إمكان المعرفة » ، والثانى « الطرق الموصلة إلى المعرفة » ، والثالث « طبيعة المعرفة » .

وواضح أن هذا الباب الثالث الذى اخترنا له عنوان « المعرفة » سيتضمن الثورة التى قدمها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بمعناه المعروف لأنه سيشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين ، مثل فلسفة الحدس ، والفلسفة البرجماتية والفلسفة الوجودية ، وفلسفة الظاهرات ، والفلسفة الواقعية . فالبحث فى « المعرفة » أشمل وأعم من مجرد البحث فى « نظرية المعرفة » أو الإبستمولوجيا لأنه يتضمن الثورة على نظرية المعرفة وعلى محاولة إرجاع كل الفلسفة إليها .

الفصل الأول

إمكان المعرفة



(١) النزعة التوكيدية الايقانية

من الفلاسفة من بدأ فلسفته وهو مؤمن إيماناً مطلقاً بصدق آرائه وبأن ماعداهم وهم باطل ، هذه النظرة تمليها روح من التعصب والتزمت تجعل صاحبها مقفلا إلا عن مذهبه هو غير مؤمن إلا بصحة آرائه هو . وهو يؤمن بمذهبه وآرائه دون أن يقيم الدليل الكافى على مايؤمن به إيمانا أعمى ويؤكد أن آراءه وحدها هى التى تمثل الحقيقة . وهو من أجل ذلك إيقانى توكيدى متزمت دوجماطيقى dogmatique . والمذهب الذى يدين به هذا الطراز من الفلاسفة هو النزعة التوكيدية أو التزمتية أو الدوجماطيقية dogmatisme .

فأصحاب هذه النزعة يبدأون فى تفكيرهم من نقطة معينة يسيرون بعدها دون أن يفكروا فى تحليل هذه النقطة أو نقدها . فالنزعة التوكيدية إذن تطلق على كل مذهب لم يمهد له بدراسة نقدية تحليلية كافية . وكان كانت أول من أشار إلى هذا المعنى للمذهب التوكيدى اليقينى . وذلك فى مقابل مذهبه النقدى . ذلك النزعة التوكيدية تمضى فى إدعاءات لاحد لها هى إدعاءات العقل النظرى الذى لايستند إلى التجربة ، ولاتعرف كيف تضع لنفسها حدوداً تقف عندها . وهذا على نقيض النزعة النقدية أو المذهب النقدى اللذى يرمى قبل كل شىء إلى وضع الحدود التى يجب ألا تتخطاها المعرفة الإنسانية .

وهناك أنواع كثيرة من الدوجماطيقية . فهناك أولا الدوجماطيقية الساذجة التى نلقى بها عند رجل الشارع . فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود ، لايقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد ، يعتقد فى ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور .

ويتصل بهذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هى الدوجماطيقية المادية . فرجل الشارع مشدود الوثاق إلى الواقع المادى ، لايستطيع عنه حولا . يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه ، فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هى الأخرى لأن صاحبها لايؤمن بغير المادية ويجعلها متسلطة على العقل متحكمة فيه والفلسفات المادية مطبوعة هى الأخرى بهذا الطابع الدوجماطيقى .

وهناك أيضاً دوجماطيقية دينية معروفة لانلتقى بها فقط عند رجال الدين المتزمتين بل فى هذه الفلسفات الدينية التى يتخذ فيها الفيلسوف نقطة بدئه من تصور دينى معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه « مفتاح السر » الذى يديره فتنفتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة ، ويجد بذلك تفسيرا هينا لكل المشاكل الفلسفية التى تعترض طريقه .

الفلسفة الحقة تعارض هذة النزعه التوكيدية الدوجماطيقية بأنواعها لأنها نزعة تمثل مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنسانى ، يوم كان الإنسانى يعمل دون أن يناقش نفسه الحساب ويندفع لسد مطالب حياته المادية الجارية دون أن يتوقف ليعمل تفكيره ولكن سرعان ما اكتشف الإنسان أنه يخطىء أنه غير معصوم . واكتشافه لخطئه هو الذى أيقظ لديه روح عدم الثقة بنفسه والشك فى معرفته . ولذلك فإن الشك هو أول خطوة من خطوات الموقف الفلسفى . ومن واجب الفيلسوف أن يتسلح بروح نقدية شكية أرتيابية تخالف هذا التزمت الدوجماطيقى أو هذا اليقين المطلق .

ولكن هناك فارقا بين الشك المنهجى والشك المذهبى ، أو بين أن يتخذ الإنسان من الشك خطوة أو منهجا للوصول إلى المعرفة، وبين أن يجعل الإنسان منه نقطة بدئه ونقطة نهايته على السواء ويلغى بذلك كل معرفة ممكنة . الأمر الذى لايتفق مع ماتهدف إليه الإنسانية من تقدم فى طلب الحقيقة .

(ب) الشك المذهبى

الشكاك Sceptiques فى الفلسفة ضد أصحاب النزعة الإيقانية التوكيدية الدوجماطيقية . فإذا كان هؤلاء لايعرفون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيمانا أعمى بقدرة عقلهم فإن الشكاك — على العكس من ذلك — لايعرفون للجهل الإنسانى حدودا ويعتبرون العقل عاجزا تماما عن الوصول إلى أى علم أو أيه معرفة .

ظهرت نزعة الشك Scepticisme فى الفلسفة القديمة وفى الفلسفة الحديثة أيضاً . ونستطيع أن نميز فى الفلسفة القديمة مدرستين للشك : المدرسة الفورونية نسبة إلى فورون pyrrhon ومدرسة الأكاديمية الجديدة . ومن تبعهما من الشكاك الجدد ، والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علّقوا الحكم على الأشياء وتوقفوا عن إصدار رأيهم فى وجودها وهذا هو مايسمى فى الفلسفة بالتوقف عن الحكم suspension du jugement أما أتباع الأكاديمية الجديدة فإنهم يقرون أن المعرفة اليقينية لايمكن اكتسابها وبذلك شكوا فى نتائج العلم .

نادى فورون بثلاثة مبادئ (١) أننا لانستطيع أن نعرف شيئا عن طبيعة الأشياء . (٢) ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن كل حكم . (٣) وسينتج من هذا التوقف حالة الأتراكسيا أو حالة عدم الاكتراث أو اللامبالاة l'indifférence التى هى فى رأيه الفضيلة والسعادة . فمن الناحية الأولى قال إننا لانستطيع أن نعرف شيئا عن طبيعة الأشياء ، لأنه من أين تأتى المعرفة الثابتة؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هى عليه فى ذاتها ، بل كما تبدو لنا . أعن طريق العقل ؟ لكن العقل لايطلق أحكامه إلا

على أساس الدربة L'usage واكتسب آراء معينة عن طريق التقاليد . فليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم . وهذا هو المبدأ الثانى ، ذلك لأننا إذا حكمنا على شيء فسنجد أنفسنا أمام أسباب مرجحة متناقضة ومتكافئة فى الجانبين، فالأولى بنا إذن ألا نحكم على شيء ، وأن نسلك فى حياتنا العملية سبيل عدم الاكترات واللامبالاة . وهذا ينتهى بنا إلى حالة الأتراكسيا وذلك هو المبدأ الثالث .

وتعتبر أقوال أنيزيديموس Anesidemus (فى القرن الأول للميلاد) امتدادا للأسس التى وضعها فورون : فجمع دواعى الشك فى حججه المشهورة التى هاجم فيها بنوع خاص صدق الإدراكات الحسية . وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة . فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوقا سوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة بينما تبدو كومة الرمل رخوة والملاحظة الخارجية تختلف باختلاف الظروف التى حدثت فيها : فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد . وأضاف إلى ذلك أنيزيديموس قوله إن للشيء الواحد جوانب متعددة يظهر بها لنا فى صور مختلفة ، وأنه يوجد بين البشر أنفسهم مفارقات فيزيقية ونفسية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الشيء الواحد يدرك بطرق متعددة : وأن أعضاء الحس فى الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائما فيما بينها وبين بعض بل غالبا ما تتعارض، وأن إدراكاتنا نسبية ، وأن الأثر الذى تحدثه فينا الأشياء يختلف قوة وضعفا باختلاف درجة اعتيادنا لها .

وينصب أكثر هذه الحجج — كما نرى — على المعرفة الحسية فحسب .

ونستطيع أن نضيف إليها حججا أخرى قال بها أتباع المدرسة الأخرى وهى الأكاديمية الجديدة وتتعلق بالتصورات العقلية . ومن بين هذه الحجج ما قاله

أجريبا Agrippa فى استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهما : (١) تناقض الأفكار الإنسانية . (٢) ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى غير نهاية . (٣) نسبية تصوراتنا العقلية التى تختلف باختلاف موضوعها . (٤) يرجع كل برهان فى نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب poition de principe (٥) كل ما نبرهن به على قضية فى حاجة — لكى يبرهن عليه — إلى هذه القضية نفسها ، وهذا دور diallèle مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس .

وجاء سكتس امبريكوس Sextus Empericus (القرن الثانى للميلاد) فذهب إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل وإلى استحالة البرهنة على أى شيء . وذلك لأنه من ذا الذى سيقطع بالحقيقة ؟ هو إنسان فرد أم كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلا قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فمن طريق أى ملكة من الملكات سيتم له هذا ؟ أعن طريق الحواس ؟ — لكنها تتعارض بعضها مع البعض الآخر ، وتتعارض من إنسان إلى آخر وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى . وفضلا عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تعبيرات ذاتية شخصية ولا تهيء لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أعن طريق العقل ؟ . ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل فى الإنسان ، أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان ؟ وفى هذه الحجة الأخيرة إرهاص بالمشكلة النقدية التى وضعها كانت فيما بعد والتى تتعلق بكيفية البرهنة على موضوعية المقولات الخاصة بالعقل الانسانى .

إلى جانب مدارس الشك المذهبي فى العصور القديمة قدمت لنا العصور الحديثة شكاكا أيضاً . ففى بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك كانت موجهة بصفة خاصة ضد الدين . والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحاداً أو

مروقاً وحيثاً ذاعت هذه الموجة من الإلحاد قام من الشكاك أنفسهم فلاسفة شكوا في قيمة الإنسان وقيمة العلم الإنسانى ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده هو الذى يستطيع أن يوفر لنا اليقين. فهم قد اتخذوا من الشك فى المعرفة الإنسانية وسيلة للوصول إلى الدين لأن الشك على حد تعبير أحدهم، وهو شارون Charron « خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية فى قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج ». وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله فسيتجه من تلقاء نفسه إلى الوحى والإيمان وأشهر هذا النفر من الشكاك المؤمنين ميشيل دى مونتنى Michele de Montaigne (١٥٢٣ — ١٥٩٢) الذى ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو عن الطبيعة وأكثر الناس علماً هم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً . والإنسان لا يعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً .

هذه نبذة سريعة عن الشك المذهبى أو الشك المطلق الذى يبدأ صاحبه شاكا وينتهى شاكا ، ويسمى العرب هذه الطراز من الشكاك باللاأدريين ولن نستطيع أن نقول فى الرد على هؤلاء الشكاك إلا قاله بسكال Pascal فى كتابه الخواطر Les penses إن من يتهكم على الفلسفة فإنه فى تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكلمة Philosopher se moquer de la philosophie c'est vraiment وهذا معناه أن الشاك المطلق فيلسوف رغم أنفه .

(ج) الشك المنهجي

قلنا إن ثمة نوعين من الشك : شكا مذهبيا وشكا منهجيا . الأول مطلق والثاني محدود ، الأول وسيلة وغاية . والثاني وسيلة لاغاية فى ذاتها . والشك الأول يزاوله الباحث أو الفيلسوف ، فى أول طريق البحث ، ليبعد الآراء المسبقة أو المبتسرة préjugés من طريقه وليصبح بعد ذلك بحثه عن الحقيقة بحثاً موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية . فهذا الشك المنهجي ضرورى لكل باحث فى المعرفة . لجأ إليه سقراط فى طريقته التهكمية التى كان يوقع بها الخصم فى التناقض ويبين له أنه لايعلم شيئاً . وقد قال سقراط إننى أعرف شيئاً واحداً هو أننى لاأعرف شيئا . وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجى والمعرفة الصحيحة ، وجاء فرانسيس بيكون فى أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمى التجريبي من الأوهام idoles التى اعترضت سبيله . فحذرنا مما أسماه أوهام المسرح idoles theatri التى هى عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التى كثيراً ماضللت الفلاسفة والعلماء . وشككنا بيكون فى هذه الأوهام واستبعدها من طريق البحث العلمى .

وجاء بعد ديكارت Descartes (١٥٩٦ — ١٩٥٠) الذى كان له الفضل فى إرساء الشك المنهجى على أسس سليمة . فقال إننا لكى نبحث عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل مايصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة فى حياتنا . علينا إذن أن نطرح جانبا كل معتقداتنا ، ونخلف وراءنا كل ماورثناه من آراء متواترة تناهت إلينا عن طريق الفكر الشائع le sens commun أو عن طريق السلطة أيا كانت . ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلى السليم les bon sens الذى هو حظ مشترك بين كافة الناس أو هو — كما يقول ديكارت فى أول كتابه المقال

فى المنهج Discours de la methode أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، وهى عبارة جميلة تعكس إيمان ديكارت بالعقل الإنسانى أو الإنسان بوجه عام . وكان ديكارت يرمى من ورائها إلى أن يوضح للناس فى عصره أن المعرفة للجميع وأن باب الثقافة مفتوح أمام كل الناس ، وأن العلم ليس وقفا على طائفة دون أخرى ، أو طبقة دون طبقة . وكانت لهذه الأقوال قيمة كبرى فى العصر الذى وجد فيه ديكارت لأنه جاء عقب العصور الوسطى التى تحتكر العلم فى طبقة خاصة هى طبقة رجال الدين . بل إن هذه الأقوال لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . إذ أنها تعطى الناس ثقة كبيرة فى أنفسهم . وفى قدراتهم العقلية . وتتجلى فائدتها بصفة خاصة أمام هؤلاء الذين يعتقدون ، لسبب أو الآخر ، أنهم أكثر تخلفا وأقل ذكاء من الآخرين ، فيصيبهم هذا الاعتقاد بعقد نفسية كثيرة تؤثر فى حياتهم كلها . وتجعلهم يتخلفون عن الركب . ولو علم كل منا أن لديه إمكانية كل إنسان لارتاحت نفسه إلى هذا الاعتقاد ، ولا كتسب طمأنينة كبرى قد تغنيه عن كثير من العلاج النفسى .

فالناس إذن فى رأى ديكارت سواسية من ناحية قدرتهم أو إمكانيتهم على الفهم . ولكنهم ليسوا متساوين إلا فى هذه الإمكانية فحسب . وبالتالى فإنهم يختلفون من ناحية استخدامهم لهذه الإمكانية . وهكذا نرى أن ديكارت لا يدعو الناس هنا إلى التكاسل أو إلى القعود عن طلب الحقيقة وعدم بذل الجهد فى سبيل تحصيلها . ففلسفته كلها — على العكس من ذلك — ليست إلا منهجا يعلمنا توضيح أفكارنا ، وبحثا عن خير الوسائل التى تساعدنا على حسن إستخدام هذه الإمكانية العامة للفهم التى رأى ديكارت أنها حظ مشاع بين الناس كلهم . فالناس سواسية حقا ، ولكن هناك مجالا كبيراً لتفضيل بعضهم على بعض ، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بحسن التفكير ، وحسن استخدامه لهذه الملكة التى حباه الله بها ، وقدرة الوحد منا على توضيح أفكاره ، وإصراره على ألا يقبل فى عقله إلا ما كان واضحا متميزاً . وهذا الإصرار يكلفه كثيراً من الجهد

والكفاح من أجل تحصيل المعرفة . فمن الناس من لا يمانع في أن يدخل في عقله أفكاراً كثيرة مشوهة ، يعوزها الصقل وينقصها الوضوح، وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم — تجاوزاً — إنهم أقل ذكاء من الآخرين ، ونقول « تجاوزاً » لأن الذكاء يفهم عادة على أنه قدرة فطرية على التفكير ، وقد رأينا أن ديكارت قد ذهب إلى أن الناس كلهم سواسية من هذه الناحية ، أى أنه رأى الناس كلهم أذكياء ، ومن الناس من يحرص دائماً على ألا يدخل في عقله من الأفكار إلا ما كان واضحاً متميزاً قد أحسن هضمه واستيعابه . وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم إنهم أكثر ذكاء من الآخرين ، لأنهم أحسنوا استخدام قدرتهم العامة على الفهم ، وبذلوا من أجل توضيح أفكارهم جهداً مشكوراً .

وأول خطوة من خطوات منهج توضيح الأفكار هى الشك الذى يضمن لى عدم وجود أفكار غامضة مشوهة في عقلى، وخير وسيلة لتحقيق هذا الهدف هى أن ألقى بكل ما في عقلى في الخارج . سواء في ذلك ، الأفكار الغامضة أو الأفكار التى قد تكون واضحة أو نصف واضحة . إلا أنى لو أبقيت على أفكار غير واضحة داخل عقلى ، لتعذر على أفصل بين الواضح والغامض منها فأولى بى إذن أن ألقى بها جميعاً — مؤقتاً — خارج عقلى (مثال سلة التفاح) .

وهكذا رأى ديكارت أن يستبعد من طريقه شهادة الحواس بل و شهادة العقل نفسه لأنه ربما كان هنالك « شيطان ماكر » مخادع يعبث بعقلى فيرينى الباطل حقا والحق باطلا . وبالجملة أرى أن من واجبى أن أشك في وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أشباهى من الناس وفى جميع الأحكام التى تبدو لعقلى أوضح القضايا وأكثرها بداهة ، والإنسان بعد أن يكون قد شك في كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكوجيتو . لأن ثمة شيئاً واحداً يظل قائماً في منجاة من الشك وهو الفكر ، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك في أنه يفكر فمثل هذا الشك

يقتضى أن يفكر لأن الشك ضرب من ضروب التفكير فأنا أفكر إذن أشك ، وبذلك وضع ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر وقال عبارته المشهورة . « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده إبتداء من الفكر بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه إبتداء من الشك بحيث نستطيع أن نلخص فكر ديكارت على هذا النحو : أنا أشك فأنا إذن أفكر . وأنا أفكر فأنا إذن موجود » .

هذا الشك الديكارتى هو النموذج الصحيح للشك الفلسفى بمعنى الكلمة، وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفى .

وقد أخذ بهذا المنهج هوسرل E Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا . فهو يصرح لنا فى أول كتابه « التأملات الديكارتية » (الذى أطلق عليه هذا الإسم اعترافا بفضل ديكارت عليه لأن لديكارت كتاباً اسمه « التأملات » ترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عثمان أمين) يصرح لنا هوسرل فى هذا الكتاب بأنه سيشرع فى أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط وأنه سيعلق الحكم على الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التى تتناول وجود الأشياء ووجود العالم بل وحتى وجود الله أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين ، ويسمى هوسرل منهجه هذا بمنهج الإبوخية L'époche وهو منهج شكى مؤقت ، يعرفه هوسرل فيما يلى : إنى لاأنكر هذا العالم كما ينكره السفسطائى ولاأشك فى أنه قائم هناك كما يشك الشاك . ولكنى استخدم منهج الأبوشية الفينومينولوجى فى كل شىء ، وهو منهج يمنعنى منعاً باتاً من أطلق على أى شىء حكما يتصل بوجوده المكانى الزمانى ، أو يجعلنى أعلق الحكم على وجوده ، وأكتفى بأن أضع هذا الوجود بين قوسين . ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجى ولكن هوسرل حرص بنفسه على أن يبين الفارق بين شكه المنهجى هذا وبين الشك عند ديكارت . لأن ديكارت قد سعى من وراء شكه المنهجى أن يكون شكا كاملا ، ألغى فيه ديكارت الوجود

الواقعى للأشياء ليربطه بعد ذلك بمجلة الذات . أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هو سرل فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعى للأشيـاء ، إذ أنه يبقى عليه ولـكنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعى يفرض نفسه على الذات ، ولذلك فإن شك هو سرل أكثر واقعية من شك ديكارت .

وعلى كل حال فإن الشك المنهجى لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة كما هو الحال فى الشك المذهبى بل هو يرمى على العـكس من ذلك تماماً إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة . فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذى يستخدم الشك كمنهج .

ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجى أفضل بكثير من الشك المذهبى أو المطلق ، وليس هذا فحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجماطيقية لأن هذه النزعة تؤدى إلى عقم الفـكر وعدم تفتحه ، فى حين يفتح الشك المنهجى أمام التفـكير آفاقا كثيرة متعددة .



الفصل الثاني

الطرق الموصلة إلى المعرفة



رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الحسيون أو التجريبيون) . وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها إسم الحدس (وهؤلاء هم الحدسيون) . وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البرجماتيون أو أصحاب المذهب الفعلى) ويطلق الفلاسفة العرب على هذا النوع من المعرفة إسم المجرّبات . وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية الحية (وهؤلاء هم الوجوديون) . وفضّل فريق آخر إن يقول بالإنسان فى وجوده الشامل (وهؤلاء هم الماركسيون)

وسنعرض فى هذا الفصل لكل من هذه الطرق الموصلة إلى المعرفة عرضاً موجزاً . لكننا نحب أن نشير أولا إلى أن البحث فى الطرق الموصلة إلى المعرفة يتناوله مبحث خاص فى الفلسفة يسمى بمبحث « الابستمولوجيا » ، ومع ذلك ، فنحن نلتق به كذلك ، فى خطوطه العريضة ، عند الفلاسفة العرب الذين وضعوه فى قسم خاص من مباحثهم المنطقية ، وهو القسم الذى أطلقوا عليه إسم « مصادر المعرفة البرهانية أو اليقينية » . ولذلك نستطيع أن نقتطع هذا القسم من مبحث الابستمولوجيا ، ونلحقه بالمنطق أو بقسم منه ، هو المعروف بمنطق البرهان (وقد أخذنا بذلك فعلا فى كتابنا : منطق البرهان) .

وأيا ما كان الأمر ، فإن البحث فى الطرق الموصلة إلى المعرفة أو فى مصادرها يجب ألا نخلط بينه وبين مبحث آخر يتعلق بالمعرفة كذلك . والبحث فى طبيعة المعرفة يتناول التأويلات التى نؤول بها هذا المصدر أو ذاك من مصادر المعرفة ،

فنقول مثلا إنه مثالى أو واقعى أو مادى ، (وهذا ما سنتناوله فى الفصل الثالث والأخير من الكتاب) . لكننا نود أن ننبه القارىء إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بالمعرفة الحسية مثلا كمصدر من مصادر المعرفة ليسوا بالضرورة الفلاسفه الماديين . بل إن معظم الفلاسفة الحسيين الذين قدمهم لنا تاريخ الفلسفة فلاسفة مثاليون (وهم الفلاسفة الانجليز) . والفلاسفة العقليون ليسوا كلهم مثاليين ، بل إننا نستطيع أن نلتقى فى الفلسفة الواحدة (الوجودية مثلا) بنزعات مثالية واتجاهات واقعية فى الآن نفسه .

ومن ذلك نرى أن البحث فى وسيلة المعرفة ليس هو الذى يحدد لنا طبيعتها . أما الذى يحدد ذلك ، فهو اعتقاد هذا الفيلسوف أو ذاك بأن وجود الشيء ينحل إلى ما أدركه فيه أو بأن هذا الوجود ليس إلا صدى للذات (المثالى) أو اعتقاده على العكس من ذلك بأن الذات وإن كانت تؤثر على نحو ما فى معرفتى بالأشياء إلا أن وجود هذه الأشياء يظل متمتعاً بنوع من الاستقلال بالنسبة إلى الذات (الواقعى بنماذجه المختلفة) وسنعرف ذلك فيما بعد .

(١) المعرفة العقلية

اتفق العقليون Rationalistes على أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعاً فالإنسان عندهم لا يتلقى العلم من الخارج بل من عقله هو . وعن طريق هذه المبادىء التى توجد فى عقله سابقة على كل تجربة ، يستطيع أن يعرف العالم الخارجى بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه إذا عرّفنا الفلسفة — كما عرّفها أحد مؤرخيها المعاصرين وهو الأستاذ جان قال J. Wahl أستاذ الفلسفة بجامعة باريس — بأنها محاولة فهم علاقة بين الداخل والخارج أو الباطن من خلال هذا الباطن فيتمثل لديهم فى العقل وقوانينه ومبادئه وهم يصفون هذه المبادىء بأنها أولية a priori أى سابقة على التجربة المكتسبة ومستقلة عنها وذلك فى مقابل المعرفة البعدية a posteriori التى تجىء اكتسابية عن طريق التجربة . ولذلك فإن العقليين قد تصوّروا العقل على أنه ملكة فطرية ، وحين يتحدث ديكارت أبو العقليين عما يسمّيه « نور الفطرة » أو « النور الطبيعى » فإنه يقصد بذلك نور العقل أو المعرفة العقلية . ولما كان العقل يدل عند هؤلاء العقليين على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً ، فهم تصوروا أحكامه مطلقة absolus وضرورية necessaires وكلية universels . والمقصود بالحكم المطلق أنه الحكم الثابت الذى لا يتغير معناه بتغير ظروف المكان والزمان ، وضده النسبى ، والمقصود بالحكم الضرورى أنه الحكم الواضح بذاته ذو النتيجة الحتمية ، وضده الممكن أى الحكم ذو النتيجة الإحتمالية . والمقصو بالكلى أنه العام المشترك بين جميع الناس . وضده الجزئى الخاص بأحد الأفراد فحسب . ونظر العقليون فوجدوا أن الأحكام الرياضية تتوافر فيها هذه الشروط جميعها ولذلك فإنهم اتفقوا على أنها تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية .

وقد ظهرت الصورة الأولى للمذهب العقلى عند أفلاطون فى نظريته المعروفة بنظرية المثل أو الصورة ، وقد بدأ أفلاطون بعرض نظريته فى محاورة « مينون » وفى محاورة « فيدون » ، ففى المحاورة الأولى يفرق بين الفكرة الخارجية الشائعة التى لا تستند إلى العقل ، وبين العلم القائم على النظر العقلى وفى المحاورة الثانية يربط أفلاطون بين نظريته وبين أسطورة التذكر التى تصور لنا النفوس سابحة فى عالم المثل قبل نزولها أو هبوطها فى العالم الأرضى المادى وحلولها فى الأجساد . ويستنتج من ذلك أفلاطون أن المعرفة غير ممكنة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التى كانت تحياها النفس فى عالم المثل وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يدلل على الطابع الأزلى (السابق على التجربة أو المستقل عنها) للمعرفة العقلية فالمعرفة العقلية عنده — أو كما يسميها هو « المعرفة بالصور » — سابقة على التجربة الحسية ، لأنها لا توجد إلا عن طريق تذكر الحياة التى كانت تحياها النفس قبل اختلاطها بالجسد وتعلقها بالمادة وبالحواس .

وعلى ذلك فإن نظرية أفلاطون فى الصور تقوم على وجود عالم ثابت ، هو العالم المعقول . فوق العالم المتغير وهو العالم الحسى ، وهذه الصور الموجودة فى العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية ، تماماً كالأحكام العقلية عند الفلاسفة العقليين الذين جاءوا بعده ، وبالإضافة إلى ذلك ، فلا بد أن تكون هناك رابطة بين هذه النزعة العقلية الصورية التى سادت فلسفة أفلاطون كلها وبين اهتمامه بالرياضيات ، باعتبار أنها العلم الذى يعطينا النموذج الصحيح للتفكير العقلى .

وفى هذا الطريق سار ديكارت . فالبداهة الرياضية هى الغاية التى ينشدها ديكارت من وراء كل فلسفته . لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة ، قليلة العدد ويسلم بها الناس جميعاً . وتعتمد هذه الأحكام الرياضية على عمليتين

أساسيتين من عمليات التفكير أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضي كله ، وهاتان العمليتان هما : الحدس العقلي ، والاستنباط ، والحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشر الحقيقة ، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز العقلي ما يزول معها كل شك ، وعملية الحدس العقلي لا تتعلق بالحواس أو بالخيال بل بالذهن الصافي اليقظ الذى يستطيع وحده أن يصل إلى الفكرة السليمة البسيطة الواضحة . فهو أشبه ما يكون بغريزة عقلية نصل عن طريقها إلى المعارف البسيطة البديهية مثل : المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع الشيئان المساويان متساويان . . الخ وأما العملية الثانية فنستخلص فيها من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه فهي عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية بعضها بالبعض الآخر وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة من الحقائق المتصلة الحلقات التى نستطيع أن نراها رؤية بديهية دفعة واحدة .

بهذه المبادىء وضع ديكارت أساس المذهب العقلي . فالحقيقة عند ديكارت قائمة فى العقل ، ولا وجود لها خارج الفكر ، واهتم ديكارت بنوع خاص بالفكر الواضح المتميز ، والفكرة الواضحة عنده هى التى بها من الخصائص أو الطابع الخاص ما يجعلها تتميز عن غيرها . أما الفكرة المتميزة فهى تلك التى لا تشتمل على أى غموض يشيبها ، والأفكار التى تتصف بالوضوح والتميز هى تلك التى تتوفر فيها البداهة العقلية ، وهى أفكار لا تأتى عن طريق ملاحظتنا للعالم الخارجى بل عن طريق تأملنا لذواتنا ، ومن أجل ذلك يسميها ديكارت بالأفكار الفطرية وليس المقصود بالفطرية هنا أنها تولد معنا ولكن المقصود بذلك أن يكون لدينا بإزائها استعداد تلقائى يشبهه ديكارت بذلك الاستعداد الذى يوجد فى بعض الأجسام لالتقاط بعض الأمراض .

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة التى يحتلها التفكير أو المعرفة العقلية فى فلسفة ديكارت . إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤول تأويلا

مثاليا . فديكارت يبدأ من الفكر لينتهى إلى الوجود ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عنده يخلق الوجود أو يتسبب فى إيجاده على نحو ما سنجد هذا عند الفلاسفة المثاليين . بل معناه فقط كما يقول الأستاذ جان فال فى كتابه رسالة فى الميتافيزيقا Traité de métaphysique (ص ٣٩٩) : « إن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتميز ، يستطيع أن يرى الأشياء القائمة فى الوجود على نحو ما تكون موجودة عليه » فأهم ما يتميز به التفكير العقلى عند ديكارت ، وهو التفكير الواضح المتميز أنه يجعلنا نرى الأشياء الموجودة ، فى لحظة متعاطفة . فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تخلق الوجود . بل كل ما هنالك أننا نجدها فى حالة وضوحها وتميزها — ملتحمة مع الوجود ، ولذلك فإن ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه الشىء العقلى Res Cogitans ليدل بذلك على أن العقل — كما يفهمه هو — ليس قائماً على التفكير الذاتى ، بل على تفكير من من نوع خاص يوصلنا إلى وجود الأشياء مباشرة ، إذا بلغ درجة الوضوح المطلوبة . (راجع هذا التفسير للشىء العقلى فى كتاب الأستاذ الكييه Alquié عن اكتشاف معنى الإنسان فى فلسفة ديكارت) .

هذا المذهب العقلى عند ديكارت يختلف إذن عن المثاليات الذاتية التى ظهرت فيما بعد ، فى أنه لم يجعل التفكير خالقاً لوجود الأشياء ، وهذه ميزة عظيمة للفلسفة الديكارتية .

ولكننا نأخذ على ديكارت أنه قد وصف الأفكار الواضحة المتميزة وصفاً غامضاً إذ أنه ترك هذا الوضوح مرهوناً بقدرة العقل البشرى على اكتشاف الحقيقة من تلقاء نفسه وهذا يدل دون شك على ثقة كبيرة بالعقل الذى وصفه ديكارت بأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولكنها ثقة فى حاجة إلى إيضاح

إذ أن الناس جميعا ليسوا بقادرين على التفكير الواضح المتميز، إلا عندما يضعون معياراً خارجيا لهذا الوضوح . أما إذا اقتصرنا على التفكير الذاتى ، فإن الناس جميعا سيدعون الوضوح فى تفكيرهم . حقا إن الفكرة الواضحة تعلن عن نفسها بنفسها ، ولعل أهم ما يميزها أن الإنسان يعبر عنها فى يسر، وأنها تنتقل إلى الغير ببساطة . بل إنها غالبا ما تكون دليلا على العمق ، على عكس ما يتبادر إلى الذهن أول الأمر . فالناس يربطون عادة بين عمق الفكرة وغموضها ، وبين سطحيتها ووضوحها ، ولكن الدرس الذى لقنه إيانا ديكارت أن علينا — على العكس من ذلك — أن نربط بين عمق الفكرة ووضوحها . وبين سطحيتها وغموضها . كل هذا صحيح ، ولكن مازال الوضوح عند ديكارت ، على الرغم من هذا كله ، يحتاج إلى معيار .

ثم إن ديكارت قد جعل الضامن الحقيق لوضوح الأفكار وتميزها العناية الإلهية ولكن هذا الضامن قد يكون محل مناقشة عند كثيرين . إذ قد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لا يسلم بأن الوجود الإلهى أو أن الإرادة الإلهية تتدخل فى وضوح أفكاره وتميزها . ثم إننا إذا نظرنا إلى الشك الديكارتى وجدنا أنه شك غير واقعى . فليس من المعقول أن يلقى الإنسان وراء ظهره بكل آرائه ومعتقداته ليبدأ هو بمفرده الطريق من جديد . فهذا الشك الكلى الشامل شك خيالى وإنما الشك الواقعى هو ذلك الذى ينبع من واقعة معينة ، وأمام موقف معين .

وجاء كانت فاتخذ المذهب العقلى عنده طابعا نقديا وأصبحت المبادىء العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة ، على المبادىء الأولية أو الصور formes التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة ، ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان اللتان قال كانت عنهما إنهما سابقتان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين العقليين للحساسية أو للإدراك الحسى

ونستطيع أن ننظر إلى المذهب النقدي كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل . فهذا المذهب العقلى الجديد نوع من المثالية الذاتية التى تتصف بأنهـا مثالية شارطة transcendantale أى أنها تضع الشروط التى تدرك بواسطتها التجربة فهو يهتم أولا وقبل كل شيء برسم القوالب التى تشكل مايصادفنا فى عالم الطبيعة من محسوسات، وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها، وتتصف هذه الشروط العقلية بصفات أربع ، فهى ليست مكتسبة من التجربة — وهى بسبب ذلك من عمل العقل أى أنها أولية وضرورية — وهى التى تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط للتجربة الممكنة وأضاف كانت إلى هذه الصفات صفة رئيسية أخرى إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة immanente فى التجربة وليست مفارقة transcendants.

هذه صورة جديدة للمذهب العقلى ، وجدتها قائمة فى أن كانت تصوّر العقل على أنه باطن فى التجربة بدلا من أن يكون بعيداً عنها ، وتحدث عن التجربة على أنها « التجربة المعقولة » أى التجربة مبثوثا فيها العقل، وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطراً على الطبيعة تماما عن طريق ماينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيلفها فى طياته لفا لايستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها .

هنا ونستطيع أن نفرق بين علاقة العقل بالعالم المادى عند كل من أفلاطون وديكارت وكانت ، فكلهم فلاسفة عقليون — كما رأينا — وكلهم يؤمنون بأن العالم الحسى لايستطيع أن يقف على أرجله وحده ، ومن أجل ذلك فهو بحاجة دائمة إلى أن تسلط عليه أضواء المعرفة العقلية ، ولكن أفلاطون تصوّر عالم المعقولات على أنه مفارق للعالم الحسى ، يوجد فوق هذا الأخير . أما ديكارت فقد تصور العقل على أنه مواز للمادة ، يسير بحذائها كالرقيب . ورأى أن مهمته محصورة فى تسليط أضوائه على المادة ليوضحها وينقيها من الشوائب

التي تحيط بوجودها . لكن لما كان العالم المادى عند ديكارت مواز للعالم العقلى ، فإن هذا معناه أن ديكارت قد اعترف له بنوع من الاستقلال فى الوجود عن العقل أو — على الأقل - رأى ديكارت أن وجود هذا العالم المادى لا يمكن أن ينحل إلى العقل ، على نحو ماسيذهب الفلاسفة المثاليون الذين جاءوا بعده فالعقل عند ديكارت له حق « الولاية أو الرقابة » على المادة ، ولكنه لا يشتط فى استغلال هذا الحق حتى يذهب وجودها فيه ويفقدها شخصيتها (إن صح هذا التعبير) تماماً .

أما كانت فقد بدأ بأن وضع العقل مباطنا فى المادة أو فى التجربة الحسية ، أى أنه عدل عن تصوره مفارقاً (كما فعل أفلاطون) أو موازياً (كما فعل ديكارت) لها ، وهو قد تصوره على هذا النحو ليضمن تسلطه عليها تماما .

ولكن هل العقل يسيطر على التجربة بهذه الصورة الكاملة المحكمة ؟ كلا . إن التجربة بطبيعتها لا تقبل هذا الخضوع المطلق للعقل لأنها تستعصى عليه وتند عنه وتتعدى نطاقه وليست هذه « التجربة المعقولة » هى التجربة التى نلتقى بها فى الواقع الطبيعى . ثم إن كانت يقول إن الطبيعة تمدنا بمادة التجربة ، أما صورتها فمتروكة للعقل وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن الطبيعة تمدنا بمادة المعرفة (الأشياء) وصورتها (مجموعات الأشياء وتشكيلاتها وهياكلها التى تنتظم فى الطبيعة من تلقاء نفسها) على السواء . ويذهب كانت إلى أن المكان والزمان يدلان على إطارين من خلق عقلى أنا . ولكننا نستطيع أن نقول إن المكان والزمان ليسا صورتين قائمتين فى العقل ، بل فى الخارج أو فى الطبيعة . فهذه المغالاة من جانب كانت فى فرض سلطان العقل على التجربة هى التى تدعونا إذن إلى مناقشة مذهبه العقلى ونقده .

(ب) المعرفة الحسية

ولم يرق المذهب العقلي في نظر الحسيين أو التجريبيين empiristes من الفلاسفة لأنهم رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة وبالمبادىء العقلية البديهية وبالقوانين الأولية الشارطة للتجربة، ورفضوا ذلك كله لأن المصدر اليقيني للمعرفة عندهم هو التجربة.

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان الحسيون يفضلون الحس على العقل والعقليون يؤثرون العقل على الحس، فليس معنى هذا أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاما، وأن العقليين ينكرون الحس إنكارا تاما. ففيما يتعلق بموقف الحسيين من العقل، نقول إنه لا يوجد مذهب فلسفي يبيح لنفسه أن ينكر العقل تماما، لأن الفلسفة كلها تقوم على التأمل العقلي. وفيما يتعلق بمذهب العقليين من الحس فيجب أن نفهم كلامهم، في هذا الموضع، على أنهم يفضلون عليه العقل. فديكارت مثلا يرى أننا نستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس، بل حتى عن طريق الخيال. ولكن إدراكنا لها عن طريق العقل يجعلنا ندركها في وضوح وتميز. ومن هنا كانت أفضلية العقل على الحس عنده. وقد رأينا كذلك أن كانت قد اعترف بأن الحس يلعب دوراً ما في المعرفة. بل إنه ذهب إلى أن الصور العقلية تظل فارغة من المضمون حتى تجيء الإدراكات الحسية فتملؤها. فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء العقل عند الحسيين، وإلغاء الحس عند العقليين، بل مسألة أفضلية الحس على العقل عند أصحاب المذهب الحسي، وأفضلية العقل على الحس عند أصحاب المذهب العقلي، ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحسيين يعترفون بوجود المعرفة العقلية، لكنهم يؤولونها تأويلا خاصاً كما سنرى باعتبار أنها مجرد

صدى لإدراكاتنا الحسية ، والأمر شبيه بذلك عند العقليين . فهم يعترفون بوجود المعرفة الحسية لكنهم يؤولونها تأويلا خاصا . فهى عند ديكارت بحاجة إلى رقابة دائمة من العقل ، ومنهج خاص يهدف إلى توضيحها وإزالة الغموض الذى يحيط بالوجود المادى كله . ومن ذلك رأى ديكارت أن العقل يسير بحذاء المادة موازياً لها . وهى عند كانت بحاجة إلى أن تشكل تشكيلا عقليا ، وتوضع فى قوالب وإطارات ينشرها العقل عليها لينظمها ويردها إلى شىء من الوحدة .

ونستطيع بعد هذه الملاحظة أن نتناول موقف الحسيين من وسيلة المعرفة التى ارتضوها :

ذهب زعيم الحسيين جون لوك john locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa والتجربة الحسية هى التى تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء : وقد رفض لوك القول بالآراء الفطرية التى قال بوجودها العقليون ، ورأى أنه لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، وهذا لا يتفق مع ما نعرفه عن الناس . بل إننا نعرف أن بعض الناس يولدون ضعاف العقول أو حتى مجانين . ومن ثم انتهى لوك إلى التقليل من شأن العقل ومن شأن الدور الذى يقوم به فى المعرفة ، وفسر الفكر تفسيراً آليا عن طريق تداعى المعانى وترابطها ترابطاً آلياً ميكانيكيا لا يدع مجالا لفاعلية ذهنية كبيرة .

فالتجربة إذن هى المصدر الذى نستق منه كل معارفنا ، ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك : حسى عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى ، وإدراك تأملى أو تأمل reflexion عن طريق العمليات الذهنية . الإدراك الحسى يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة .. الخ . أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى مثل العلاقات القائمة بين الأشياء ومثل بعض الأفكار كفكرة العلية وفكرة الجوهر . ويقول لوك إن هذه

الأفكار المركبة هي التي جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية . ومن ثم جعل لوك من مهمته تحليل هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها ليست فى نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية ،ولكن لوك ميّز بين الصفات الثانوية للأشياء وصفاتها الأولية أو الأساسية على أساس أن الصفات الثانوية ليست قائمة فى الأشياء وإنما هى مجرد تأثيرات ذاتية فينا . أما الصفات الأولية فتقوم فى الخارج وتوجد فى الأشياء مستقلة عنا . وهذا الفصل الذى أقامه لوك بين الصفات الثانوية والصفات الأولية يتمشى مع إتجاهه الحسى فى المعرفة (وهذا هو ما يهمنا الآن أن نقرره لأننا بصدد شرح الطرق الموصلة إلى المعرفة فقط) ولكنه قد يخالف مثاليته الحسية (وهذه نقطة أخرى) لأن لوك بعد أن قرر أن صفات المادة تأثيرات ذاتية رأى أن الصفات الأساسية أو الأولية قائمة فى الخارج مستقلة عن ذواتنا .

وجاء بعد لوك ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) فقسم إدراكاتنا إلى قسمين: الانطباعات أو الآثار الحسية impressions من ناحية والأفكار ideas من ناحية أخرى تماماً كما قسم لوك إدراكاتنا إلى إدراكات حسية وإدراكات تأملية عقلية ورأى هيوم أن الأفكار ليست إلا صور باهتة متضائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتى عن الشيء الذى أمامى عبارة عن صورته الحسية التى انطبعت على حواسى ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة . ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسى لما تحولت إلى « فكرة » .

وأرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطاً آليا وتتابعها تتابعاً خاصا . ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون التداعى Association وبه فسّر وجودى المبادىء الأولية التى ظن العقليون أنها فطرية وهيوم فى هذا أيضا وثيق الشبه بلوك .

ولكن شهرة هيوم جاءت عن طريق نقده لمبدأ العلية Causality ذلك أن

قانون العلية (العلة سبب للمعلول والمعلول يتبع العلة أي تضايف العلة والمعلول) يمثل عند العقليين النموذج الصحيح للضرورة العقلية . فهم يتصورون أن الأفكار متصل بعضها بالبعض الآخر اتصالا ضروريا لا يقبل أية مناقشة لأن هذه الضرورة ضرورة عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبي . فجاء هيوم وتمشى مع نقطة بدئه الحسية فرفض أن يكون ثمت ضرورة عقلية أولية كما يدعي العقليون ، وقال إننا لكي نفسر الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول يجب أن نلجأ إلى التجربة الحسية لأنها تمثل المصدر اليقيني لكل أفكارنا . والتجربة الحسية تقدم لنا مجموعة من الأمثلة المتشابهة المتكررة أي مجموعة من العادات التجريبية تجعلنا نتوقع ظهور شيء إذا ما ظهر شيء آخر سابق عليه وكنا قد إعتقدنا أن نراه مقترنا بالشيء الأول . مثال ذلك سقوط المطر في الطبيعة لا يأتي إلا مقترنا برؤيتنا للبرق أو سماعنا للرعد . من طريق تكرار هذا الإقتران بين هذه الظواهر نستطيع أن نعمم حكمنا على المستقبل فنقول عند رؤيتنا للبرق وإن المطر لابد أنه سيسقط . وهذه الضرورة التي يتصف بها هذا الحكم ليست ضرورة أولية وإنما هي راجعة إلى العادة التجريبية التي تجعلنا نرى هذه الظواهر مقترنة بعضها بالبعض الآخر . هل معنى هذا أن هيوم أرجع ضرورة اقتران العلة بالمعلول إلى التجربة الحسية ؟ كلا إنه قال إن هذا الاقتران لا يظهر أمامنا في التجربة الحسية ولكنه يرجع إلى قوة الميل إلى التوقع expectation التي لدى كل منا والتي تجعلنا نرجح عند رؤيتنا للبرق أن سقوط المطر سيتبع ذلك .

ومعنى ذلك أن هيوم رفض أن يفسر العلية تفسيراً عقليا أوليا كما يقول العقليون ورفض كذلك أن يفسرها بالالتجاء إلى التجربة الحسية (على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية) وإنما أرجعها إلى ظاهرة ذاتية أو نفسية هي قوة الميل إلى التوقع فالرابطة التي تربط العلة والمعلول قائمة في هذا الميل الذي نشعر به ويجعلنا نتوقع حدوث ظاهرة ، إذ تكررت مشاهدتنا لها مقرونة بظهور ظاهرة أخرى . واعتيادنا

رؤية الظاهرين متضايفتين هو الذى تجعلنا نصبغ على العلاقة القائمة بين الظاهرتين صيغة الضرورة أو التلازم فى الوقوع مع أن الأمر ليس فيه ضرورة على الإطلاق وإنما هو مجرد احتمال Probability (أى احتمال وقوع ظاهرة إذا ما تم حدوث الظاهرة التى اعتدنا رؤيتها والظاهرة الأولى — والواو هنا واو المعية — أو التى اعتدنا رؤيتها سابقة على الظاهرة الأولى).

ولكن هيوم يرى أن احتمال تعاقب ظواهر الطبيعة — على الرغم من أنه مجرد احتمال لا يرقى أبداً إلى أن نصفه بالضرورة إلا أنه على كل حال يختلف عن الوهم والخيال، لماذا ؟ هنا ويقدم لنا هيوم نظريته فى الاعتقاد Belief فيقول إن الإنسان فيما يتعلق بظواهر الطبيعة لديه شبه اعتقاد باتساق ظواهرها وبتسلسلها. وهو يعتقد بأن الطبيعة قائمة أمامه هناك وبأن خياله لا يستطيع مهما أوتى من براعة أن يعبث بها، فصور الخيال شىء، وظواهر الطبيعة شىء آخر. لأن الإنسان فيما يتعلق بصور الخيال حر تماما ولا يشعر نحوها بأى اعتقاد فى تسلسلها أو اتساقها. أما فيم يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العابثة وذلك لأن لديه اعتقاداً ما باتساق ظواهرها.

وهكذا فإن هيوم بعد أن أرجع العلية إلى ظاهرة نفسية وهى قوة الميل إلى التوقع — وهذا يمثل اتجاهاً مثالياً فى التفكير — عاد فضبط هذه المثالية بشىء من الواقعية عن طريق نظريته فى الاعتقاد وذلك ليفرق بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعة.

على كل حال فإن الذى يهمنا من هذا كله أن نقرر أن هيوم من أنصار المعرفة الحسية. وأنه احتكم إلى التجربة الحسية فى نظراته إلى الأفكار على أنها مجرد صور باهتة للآثار الحسية، واحتكم إليها كذلك فى نظرته إلى ترابط هذه الأفكار عن طريق التداعى الآلى، واحتكم إليها أيضا فى نظرته الى قانون العلية الذى اعتاد العقليون أن يتخذونه نموذجا للمعرفة العقلية وللضرورة التى تتسم بها، واحتكم إليها أخيراً فى نظريته فى الاعتقاد.

وإذا نظرنا بعد ذلك نظرة عامة إلى أصحاب المعرفة الحسية التجريبية من أمثال لوك وهيوم (ونستطيع أن نضيف إليهما كذلك فيلسوفاً آخر من بني وطنهما ، وهو الفيلسوف الانجليزي جورج باركلي C. Berkeley الذي سيأتي ذكره فيما بعد) وجدنا أنهم تصوروا الظواهر العقلية على غرار الظواهر الطبيعية الحسية فالكتاب الرئيسي لهيوم مثلا هو : رسالة في الطبيعة البشرية ، Treatise on Human Nature وهذا العنوان واضح الدلالة على نظرة هيوم إلى الإنسان . فالإنسان طبيعة أو كالطبيعة والأفكار أو الصور العقلية شبيهة بالظواهر الطبيعية علينا أن نطبق في دراستها نفس المنهج التجريبي الذي نتبعه في دراسة الظواهر الطبيعية . وعلى الرغم من أن هذه النظرة تتسم بالطابع العلمي إلا أنها لا تصور لنا العقل أو الإنسان بوجه عام نظرة صحيحة . والفلاسفة الإنجليز في القرن ١٧ ، ١٨ عجزوا بوجه عام عن أن يتصوروا الانسان تصوراً مستقلا ، وكل ما فعلوه أنهم نقلوا ما شاهدوه من ظواهر عالم الحس إلى عالم العقل ومن هنا كان وصفهم لعالم العقل لا يمثل إلا عالم الحس وقد نقل من الخارج إلى الداخل . وهذا تصور ساذج للإنسان بوجه عام وللعقل أو الذات بصفة خاصة . ذلك لأن لعالم العقل كيانه الخاص وفاعليته الخاصة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل أو الإنسان بوجه عام ليس إلا مجرد صورة من عالم الحس . ومعنى ذلك أن تصور الإنسان على غرار الطبيعة تصور ساذج لأنه ليس هناك الرجل الساذج الذي يعجز عن تصور كيان مستقل لعالم الذات لأنه يقيد نفسه بالمحسوسات وينقل ملاحظاته لها على ما يجري في داخل عقله . أما الفيلسوف فله موقف آخر لأنه يتصور لعالم الذات قدرة خاصة به وفاعلية ذاتية ، وله مطلق الحرية بعد ذلك أن يخضع هذه الفاعلية الحرة لبعض القيود التي تأتي لها من العالم الواقعي المحسوس (كما يذهب الى ذلك الفلاسفة الواقعيون) . أما أن يتصوره على غرار عالم الحس أو على نمطه أو على أنه مجرد صورة منه نقلت من الخارج الى الداخل فليس هذا في نظرنا الا سذاجة لا تتفق مع النظر الفلسفي .

والفلاسفة الحسيون قد أخطأوا كذلك فى نظريتهم الى التجربة الحسية على أنها مكونة فقط من تلك العناصر المتفرقة التى أطلقوا عليهم اسم الصور الحسية . فالتجربة الحسية لا تمـــدنا فقط بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التجريبية التى تصل بين هذه الصور وتصور لنا التجربة الحسية بصورة كلية متماسكة . وقد كان لوليم جيمس فى « تجريبيته الراسخة » (أنظر ذلك فيما بعد عند الحديث عن الفعل البرجماتى) فضل تنبيهنا الى ذلك ، فإن الصورة الكاملة للمذهب التجريبى الحسى لا تتحقق إلا إذا استبدلنا بهذه التجربة ذات العناصر المتفرقة تجربة حسية أخرى تحتوى فى داخلها ليس فقط على الصور الحسية بل الروابط أو العلاقات التى تقوم بين هذه الصورة الحسية المتفرقة وتظهر لنا التجربة فى صورة كلية ، باعتبار أنها أكثر كمالا من التجربة الحسية الأولى. وذلك لأنها ستصبح قادرة على تشكيل نفسها بنفسها ، بما تنطوى عليه من علاقات تنظمها . وتنبع من داخلها ، لا من العقل . ذلك العقل الذى تصوره الفلاسفة العقليون على أنه وجـــد ليشكل التجربة الحسية بمـا يفرضه عليها من صور وعلاقات وروابط عقلية .

(ج) الحدس l'intuition

رأى هنرى برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤١) أن الفلاسفة السابقين عليه اعتمدوا كل الاعتماد على العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة . وحتى الحسيين منهم لم يقدموا لنا ما نستطيع أن نستغنى به عن العقل . إنهم تصوروا العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوه على نمط الحس وقالوا إن الظواهر أو الأفكار العقلية مرتبطة بعضها بالبعض على نحو تجريبى ، ولكنهم لم يقدموا لنا وسيلة جديدة للمعرفة . أما برجسون فقد رأى أن العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة لأنه إذا كان يستطيع أن يصول ويجول فى ميدان المادة أو ميدان الحس الخارجى (وهو ميدان العلم) فإنه لا يستطيع ذلك فى ميدان النفس أو ميدان الحس الباطنى (وهو ميدان الحياة) ، فالحس الباطنى له زمان خاص يختلف عن الزمان المادى المرتبط بالمكان ، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحس أو الزمان الباطنى ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته ، فيجب إذا أن نبحث عن ملكة أخرى تستطيع وحدها أن تختص بالحس الباطنى وبالزمان الشعورى ، وهذه الملكة هى الحدس . والحدس عند برجسون ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلى ، وهو وحده الذى يستطيع أن يتفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكل إلى أجزائه وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة . لكن الحياة لا تدرك إلا ككل ، وإدراكها على هذه الصورة من اختصاص الحدس وحده .

والحدس فى معناه الفلسفى يختلف تماما عن الحدس فى اللغة عندما يستخدم ليكون مرادفاً للتخمين ، وهو تعبير قديم وقد استخدمه الفلاسفة العرب فى معناه

الفلسفى استخداماً صحيحا . فالرازى مثلا يعرفه بأنه « سرعة الانتقال من المبادى، إلى المطالب » . ويضعه فى مقابل الفكر أو الاستدلال الذى ينتقل — على العكس من ذلك — من المبادىء إلى المطالب أو من المقدمات إلى النتائج فى خطوات تدريجية ، والمقصود بسرعة الانتقال من المبادىء إلى المطلب ، أنه انتقال بلا واسطة ، ولذلك يسمون القضايا الحدسية « مقدمات بلا واسطة » أو غير ذات وسط .

وهناك أنواع كثيرة من الحدس ، لكنها تتفق جميعا فى أنها ضرب من المعرفة أو الإدراك المباشر : فهناك مثلا الحدس الصوفى وهو نوع من الشفافية التى يحصل عليها السالكون من رجال التصوف ويعتقدون أنها توصلهم إلى الحقيقة عن طريق ما يسمونه بالإشراق أو الفيض . وهناك الحدس الرياضى الذى تحدث عنه ديكارت وعلماء الرياضيات ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحائق الرياضية التى بلغت من الوضوح والتميز ما يزول معها كل شك فى يقينها .

لكن الحدس عند برجسون يختلف عن كل هذه الحدسيات فى نقطة البدء التى بدأ منها وفى الميدان الذى أراد برجسون أن يكون الحدس إدراكاً له ، فبرجسون قد قدم لنا الحدس باعتباره الملكة الخاصة بإدراك « الزمان الباطنى » أو « الزمان الشعورى » أو مجرى حياتنا الباطنية ، حقاً . إن برجسون قد وسع بعد ذلك الميدان الخاص بالحدس ، فلم يعد يدل عنده فقط على إدراكنا المباشر لمجرى حياتنا الباطنية ، بل أصبح إدراكاً للحياة بأسرها ، الباطنية والخارجية على السواء . ولكن بوسعنا أن نقول إن نقطة البدء التى بدأ منها برجسون فلسفته قد أثرت فى طريقة إدراكه للحياة الخارجية بحيث أصبح يراها على غرار الزمان الباطنى باعتبارها صورة منه . . .

وأيا ما كان الأمر ، فإن برجسون هو فيلسوف الزمان : فهو قد لاحظ اهتمام الفلاسفة بالمكان ، وبالأشياء التى تحتله . والذين اهتموا منهم بالزمان

لم يفهموا منه إلا هذا الزمان المكانى أو الزمان المرتبط بالمكان ، ذلك الزمان الآلى الذى نستطيع قياسه بالساعة مثلا ، والذى نستطيع أن نعيد مجراه ، ونسير فيه عوداً على بدء ، ونقلب اتجاهه (على نحو ما نقلب الجوزب مثلا ظهراً لبطن) أما هو ، فقد اتخذ نقطة بدئه من زمان آخر هو الزمان الباطنى : وهو ما يطلق عليه اسم زمان الديمومة La durée وأهم ما يتصف به هذا الزمان :

١ — أنه زمان لا يخضع للقياس الذى يخضع له الزمان الآلى .

٢ — أنه زمان تتجدد لحظاته دائماً ، وتتعاقب الوحدات منها تلو الأخرى فى جدة مستمرة غير قابلة للإعادة irreversible على عكس الزمان الآلى الذى نستطيع أن نعيد مجراه .

٣ — أنه زمان لا صلة له بالمكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو « المعطيات المباشرة للشعور » وهذا هو عنوان الرسالة التى تقدم بها برجسون للدكتوراة وهى « رسالة فى المعطيات المباشرة للشعور Essai sur les donnés immediates de la conscience لكن برجسون قد أخذ بعد ذلك — فى كتابه « التطور الخالق » L'Evolution creatrice — فى تعميم زمان الديمومة ، فأصبحت الديمومة تدل على ماهية الأشياء جميعها وأصبح لكل شىء ديمومته أى حياته .

٤ — أنه زمان لا تخضع لحظاته للمعية La Simultaneite وهذا بعكس الزمان الآلى الذى تبدو لنا لحظاته فى تآن ومعية (دخولى قاعة المحاضرات تم فى نفس الوقت الذى دق فيه الجرس — أى دخلت قاعة المحاضرات ودق الجرس — والواو هنا واو المعية) .

وقد أراد برجسون باهتمامه بزمان الديمومة على هذا النحو ، وبتتبعه لصفاته الخاصة أن يبين لنا أن العقل لا يصلح لادراكه وأن الحدس هو الذى يستطيع وحده أن يصلنا به . وقد أدى به هذا إلى أن يوجه عدة إعتراضات إلى العقل والمعرفة العقلية . ونستطيع أن نلخص هذه الاعتراضات فيما يلى :

١ ــ المعرفة العقلية لاتستطيع أن تلمس الشيء موضوع المعرفة إلا لمساً سطحيا وتتناوله من الخارج فقط. إنها تدور حوله، ولكنها لاتستطيع مطلقا أن تنفذ إلى باطنه إنها تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصوراً عقليا بارداً، ولكنها لاتستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشيء.

٢ ــ المعرفة العقلية معرفة نسبية أى أنها لاتبدأ وتتم إلا من وجهة نظرى أنا وتبعا لاتجاهى العقلى. ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشيء فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها.

٣ ــ المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء. أعنى أنها تريد أن تكون عامة، ومن أجل ذلك فكل ماتستطيع أن تصل إليه هو رسم تخطيطى مجرد للشيء موضوع المعرفة. وهذا الرسم التخطيطى مقتطع découpé من محيطه الذى يتحقق فيه، ولا يمثل إلا رمز الشيء فى حالته الكمية.

٤ ــ المعرفة العقلية معرفة ميتة استاتيكية لاتستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء. وهى حالته الثابتة غير المتحركة فهى إذن تجمد حركة الأشياء لأنها وقف على أدراك الساكن أو غير المتحرك l'immobile.

٥ ــ المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التى حللتها، ولكن الكل التركيبى الذى سنحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفا تمام الإختلاف عن الكل الملىء بالحياة والذى يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل قطعا قطعا ويحلله تحليلا إلى أجزاء تشريحية.

هذه المعرفة العقلية الإستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية هى معرفة العلماء لأن القوانين العلمية تتصف بهذا كله. وفى مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء دون التجاء إلى تحليل أو تفتيت بل يجعلنا نعيش فى جو

من التعاطف sympathie مع الشيء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية .

وبرجسون مصيب في تنبيه أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة . لأن العقل لايستطيع أن يقوم بكل شيء ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة أصح يفسد حيويتها وحركتها . فيأتي الحدس ويقوم بما يعجز عنه العقل . وكثيراً ماقيل إن برجسون قد استبدل الحدس بالعقل أى أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاما . ولكن هذا غير صحيح إذ أنه لاتوجد فلسفة تجعل من مهمتها إلغاء العقل وبرجسون يصرح بأن « الحدس ضرب من ضروب التفكير » (من كتاب برجسون . الفكر والمتحرك ، طبعة ١٩٥٠ ، ص ٩٥) ، وهو يرى أن الحدس يكمل عمل العقل ولكنه لايلغيه ، إن الحدس البرجسوني لايدخل في باب العاطفة وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إداركا مباشراً وتقدم لنا بخصوصها معرفة « مطلقة » تختلف عن تلك المعرفة النسبية التي يعطيها لنا العلم وتنقلها لنا في حركتها وتغيرها وصيرورتها le devenir (أى انتقالها من حال إلى حال . كانت كذا فصارت كذا) . اذن هذا النقد الذى كثيراً ماوجه الى برجسون من أنه استبدل الحدس بالعقل نقد غير منصف .

لكننا نستطيع أن نلاحظ على فلسفة برجسون بوجه عام أنها بالغت في الاهتمام بالزمان الشعورى أو الزمان السيكلوجى أو زمان الديمومة باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقى . وكانت النتيجة لهذا الإهتمام أن استبدل برجسون بالواقع حقلا جديداً هو حقل الزمان السيكلوجى وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده . إن برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعورى واهتموا بالمكان الزمانى ، ولكننا نستطيع أن نقول كذلك إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكانى مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان مايعرف عند كل الناس بالواقع .

(د) الفعل البرجماتى

عند حديثنا عن الحدس البرجسونى لم نقل « المعرفة الحدسية » لأن الحدس كان ثورة على نظرية المعرفة وعلى المعرفة العقلية التى تؤسس عليها .

ولم يكن برجسون والحدسيون هم وحدهم الذين شنوا على العقل هذه الثورة، فقد صاحب هذه الثورة ثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى من المدارس الفلسفية هى المدرسة البرجماتية أو مدرسة الفعل أو السلوك . ونلاحظ أننا لم نقل هنا — تماماً كما فعلنا فيما يتعلق بالحدس — « المعرفة البرجماتية » لأن البرجماتية كانت هى الأخرى ثورة على نظرية المعرفة إذ أن الطريق الموصل إلى المعرفة عندها ليس العقل وإنما هو السلوك أو الفعل .

فى عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charles Peirce بحثا بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة How to make our ideas clear » قال فيه إننا لانعرف على وجه التحقيق ماهى الكهرباء فى حد ذاتها أى أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة ، ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ماتؤديه لنا الكهرباء أو إلى ماتحققه من أغراض عملية ، وكذلك فيما يتعلق بفكرة الثقل فنحن لاندرى عن ماهية الثقل نفسها شيئا وكل مانعلمه حين نقول إن جسما ما ثقيل إنه يسقط على الأرض فى حالة عدم وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . المهم أن معنى الثقل يتحدد بالنظر إلى آثاره التى نلمسها فى تجربتنا اليومية ، والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار ، فدقة هذا الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، فسماعنا له أو أثره الحسى قد نسى واتجه ذهننا فقط إلى مايترتب عليه من آثار عملية ، ومن هنا فقد عرف بيرس الفكرة بأنها « مجال الفعل plan of action » وكانت هذه المحاولة التى قام بها تشارلس بيرس ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى

آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس فى إرساء قواعد المذهب البرجماتى العملى .

وجاء بعده وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) ليوسع من معنى « النتائج المترتبة على الفعل والسلوك » وقيل أنها تشمل النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء ، فهو يقول فى كتابه « البرجماتية » إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التى يظن أنه قادر على أن يؤدى إليها والنتائج التى ننتظرها منه ورد الفعل الضار الذى قد ينجم عنه ، والذى يجب أن نتخذ الحيطة بإزائه ، وإذا كانت الصورة العقلية التى لدينا عن هذا الموضوع ليست حقا صورة جوفاء فإنها ستنحل فى نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التى نتوقعها منه ، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة . (صفحة ٥٧ — ٥٨) .

ذهب وليم جيمس إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح فى الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هى وحدها التى تنتهى بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية ، وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلا عن الفعل أو السلوك ، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح ، فنحن لا نفكر فى الخلاء وإنما نفكر لنعيش ، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا فى الحياة فالعقل كله فى خدمة الحياة أو السلوك العملى ، وليس ثمة حقيقة مطلقة بل هناك مجموعة متكثرة من الحقائق التى ترتبط بمنافع كل فرد منا فى حياته ، ولا وجود لفكرة حقيقية فى ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقية عن طريق آثارها . « ومعنى ذلك أن الحقيقة تقبل على الفكرة وليست باطنة فيها : الحقيقة ليست إلا حدثا يقبل على الفكرة » (وليم جيمس : البرجماتية ، صفحة ١٨٥) . وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة فى المعتقد بل مايترجمه المعتقد من أثر عملى أو سلوكى A belief is true when it works وهذا ما يعبر عنه بقيمته المنصرفة فوراً its cash value .

ومن أجل ذلك يهاجم وليم جيمس صورنا الذهنية عن الأشياء ويقول إن هذه

الصورة مهما بلغت من الوضوح فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها : فالنار العقلية لا يمكن أن توقد خشبا واقعيا والماء العقلي عاجز عن أن يطفىء ناراً حتى ولو كانت هذه النار عقلية — اللهم الا إذا قلنا تجاوزاً — إنها تستطيع إطفاء هذه النار العقلية . . وعلى العكس من ذلك فإننا إذا كنا بإزاء أشياء أو أجسام واقعية ، فإننا نستطيع دائما أن نحقق نتائجها الوظيفية وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماما عن التجربة العقلية ، (وليم جيمس : « مقالات في التجريبية الراسخة أو الأصلية . Essays in Radical Empiricism الفقرة ٦) وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة هامة وهي أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العمل أي أن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها فليس العقل إذن مصدر الروابط ، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص .

ومن كل ما تقدم نستطيع أن نتبين أن البرجماتية قد قامت لمواجهة المذهب العقلي بوجه خاص . فإذا كان المذهب العقلي يأخذ على عاتقه البحث عن ماهيات الأشياء ، فإن البرجماتية ترى أن هذه الماهيات العقلية لا وجود لها ، بل الموجود هو الآثار السلوكية التي تحقق فيها الفكرة . وإذا كان العقليون يرون أن الحقيقة باطنة في الأشياء فإن البرجماتيين يقولون إن الحقيقة تقبل على الأشياء من الخارج أي من دنيا الفعل والسلوك وإذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم في الدلالة على هذه الأشياء من آثارها الحسية ، فإن البرجماتيين يخالفونهم ويرون أنه لا شيء يعدل الآثار الحسية ، وإذا كان بعض العقليين (كانت مثلا) قد رأى أن الوظيفة الرئيسية للعقل قائمة في أن ينشر على الأشياء مجموعة من العلاقات . فإن البرجماتيين يذهبون إلى أن العلاقات توجد بين الأشياء في الطبيعة .

وفي كل هذه المآخذ التي وجهها البرجماتيون إلى العقليين نراهم على اتفاق تام

مع الفلاسفة الحسيين. إلا أنهم قد فهموا التجربة الحسية فهماً أكثر غناء وتنوعاً مما عند الحسيين. فالحسيون لا يفهمون من التجربة الحسية إلا دائرة الآثار الحسية أما البرجماتيون فيذهبون إلى أن التجربة الحسية تشتمل على دائرتين. دائرة الآثار الحسية، ودائرة الأفعال أو السلوك. وكلاهما يقع فى الخارج، وله صبغة حسية، بل إن البرجماتيين قد فهموا دائرة الآثار الحسية لا باعتبار أنها تشتمل فقط على مجموعة الآثار الحسية المتفرقة كما فعل الحسيون، بل باعتبار أنها تحتوى إلى جانب هذه الآثار على مجموعة العلاقات التجريبية التى تقوم بين الأشياء.

وقدم جوم ديوى John Dewey (١٧٦٥ — ١٩٥٢) صورة جديدة للبرجماتية عرفت باسم مذهب الذرائع instrume talism وكان ديوى متأثراً فى معظم ما كتب بفلسفة دارون فى التطور، وقد ألف عام ١٩١٠ كتابا اسمه «تأثير دارون فى الفلسفة».

يرى ديوى أن حياة الإنسان ليست فى جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبه ليتم له التوافق Adjustement مع البيئة المحيطة به والإنسان — أو الكائن الحى بوجه عام — الذى لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مصيره حتما إلى الموت. أما الأفكار فليست إلا هذه الوسائل أو الذرائع التى يتلمسها الإنسان فى حياته لتحقيق هذا التوافق. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود «تجربة» إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة أما إذا فشل الكائن الحى فى الاهتداء إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة. وهكذا فإن التجربة التى نلتقى بها عند ديوى مخالفة تماما لتلك «التجربة المعقولة» عند كانت كما شرحناها سابقا. والأحكام العقلية كما يفهمها ديوى ليست هى هذه الأحكام التى اعتاد المناطقة أن يقدموها لنا ويربطون فيها بين موضوع عقلى ومحمول عقلى لا وجود لهما فى الواقع بل هى الأحكام التى تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها متعبرين عن «موقف» تجريبى معين. وما أشبه الفيلسوف

الذى يصدر أحكاما واقعية من هذا القبيل بالقاضى الذى لا يصدر حكمه إلا بعد أن يكون قد اطلع على « معاينة النيابة » ، واستمع إلى أقوال الشهود ، وعاش جو الجريمة التى يحكم فيها فيجىء حكمه الذى يصدره فيما بعد معبراً عن الوقائع التى يحكم فيها . وإذا كانت الرابطة فى الأحكام المنطقية التقليدية لا تعبر إلا عن صلة فكرية بين الموضوع والمحمول العقليين فإن الرابطة عند ديوى تؤدى وظيفة واقعية من حيث أنها فعل إسناد ، نقوم فيها بإسناد محمول على موضوع فى الواقع التجريبى وعن طريق فعل أو سلوك عملى . الأحكام العقلية التقليدية تعبر فى نظر ديوى عن مجرد أحكام انتقالية أو عن مجرد مرحلة نظرية من مراحل التحقيق البرجماتى أو الذرائعى . وهى لا تصبح أحكاما بمعنى الكلمة إلا إذا انتقلت إلى المرحلة العملية التى يصبح فيها الموضوع والمحمول كائنات وجودية تعيش فى المكان والزمان الواقعيين .

والإنسان يسعى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذى يعيش فيه وبالتالى إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته ويجب أن لا نفهم البيئة هنا بمعناها الطبيعى فقط ، بل بمعناها الاجتماعى كذلك ، وعلى ذلك فإن التوافق الذى يهدف إليه الإنسان فى حياته المتصلة توافق طبيعى واجتماعى معا . والحكم الحقيقى ليس هو فقط الذى يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذى يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين ، وهذا يؤدى إلى الانتقال من البرجماتية الفردية إلى البرجماتية الاجتماعية التى تمثل عند ديوى نموذج الديمقراطية الحقة .

وهكذا ربط المذهب البرجماتى الحقيقة بالفعل أو السلوك العملى .

ولكن بالرغم من الاتجاه الواقعى الذى سارت فيه البرجماتية إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البرجماتية بوجه عام مآخذ كثيرة سنقتصر هنا على ذكر أحدها فقط .

فالبرجماتية لا تقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لأنها فى صميمها ليست إلا منهجا

لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة (وهى الأفكار التى ليست لها آثار عملية) ، ومعنى ذلك أنها بحث سلبى عن الحقيقة وليست بحثا إيجابيا . وذلك لأنه ابتداء من المقدمة القائلة « إن كل القضايا الصحيحة أو الحقيقية لها آثار عملية » يريد المذهب البرجماتى أن يستنتج أو يستنبط هذه القضية الأخرى « إن كل القضايا التى لها آثار عملية قضايا حقيقية أو صحيحة » وهذا قلب للقضية ينظر إليه المناطقة والفلاسفة على أنه قلب غير مشروع وذلك لأننا إذا قلنا إن كل الغربان طيور سوداء لا يسوغ لنا هذا القول أن نحكم بأن كل الطيور السوداء غربان ، وإنما كل ما نستطيع أن نستنتجه من القضية الأولى هو أن الطير الذى ليس له لون أسود لا يمكن أن يكون غرابا وهذا يجعلنا نستبعد الطيور غير السوداء من دائرة الغربان . والاستبعاد منهج سلبى للكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً بحال من الأحوال ، وهذا ما يحدث تماما بالنسبة للقضية « كل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية » فكل ما نستطيع أن نستنتجه من هذه القضية أن القضية التى ليست لها آثار عملية لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية أى أنها قضية خاطئة . وهذا يجعلنا نستبعد من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التى ليست لها آثار عملية . والاستبعاد منهج سلبى فى الكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً . لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه لا يقودنا إلى الحقيقة ، إنه يكتفى بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو خاطئة لأنه لا يوجد لها آثار عملية ، ولكنه لا يستطيع أن يحكم بصدق القضية اعتماداً فقط على أن لها آثار عملية .

وفضلا عن ذلك فإن معيار الحقيقة لا يمكن أن نحصره فقط فى الميدان الضيق المحدود الذى يرتضيه البرجماتى ، وهو « الآثار العملية للفكرة » ، فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلا ليس محصوراً فيما تترجمه هذه القضايا من آثار عملية فى دنيا الواقع والعمل الناجح ، فقد آمنت الانسانية على مر العصور بمفهومات أخلاقية كثيرة ولكنها — على الرغم من إيمانها المطلق بها — لم تحاول أن تبحث عما لها من آثار عملية ، وقد ربط وليم جيمس بين صدق الحقيقة وبين نتائجها

العملية المباشرة وغير المباشرة أيضا ، وذلك لكى يوسع من ميدان الفكرة أو الحقيقة البرجماتية بحيث أنه لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لها نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيصعب علينا أن نستبعدها .

وهذه مغالاة لا نستطيع أن نوافقه عليها ، فالانسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط فى حياة الإنسان ، ولكنها لا تستطيع أن تؤدى إلى نتائج مباشرة . ومع ذلك فستظل تقيم لها وزنا وتولى لها الاحترام الواجب . ثم إننا نتساءل أخيراً هل الواقع الفلسفى هو مجرد الواقع العملى المؤدى إلى خدمة الانسان فى حياته العملية — كما يدعى البرجماتى — أم أنه أرحب من ذلك وأكثر شمولا ؟ إننا لو سلمنا بهذا لأصبحت الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العملى ولأصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العملى ، وقد يؤدى هذا إلى هدم الفلسفة نفسها باعتبارها بحثاً إيجابياً عن الحقيقة .

(هـ) التجربة الوجودية

الحدس ، الفعل البرجماتى ، التجربة الوجودية كلها طرق قدمها الفلاسفة للثورة على المعرفة العقلية .

وقبل أن نعرض لشرح التجربة الوجودية يحسن بنا أولا أن نحدد ما نقصده من كلمة « تجربة » هنا . فواضح أن التجربة هنا ليست تلك التجربة التى يجريها العالم فى معمله experiment والتجربة هنا ليست كذلك « التجربة المعقولة » التى يقوم بها فيلسوف عقلى كما كانت مثلا ينشر مجموعة من الإطارات والصيغ العقلية على الأشياء ليلفها فيها لفاً . والتجربة هنا أيضا ليست هى « التجربة البرجماتية » التى تقاس فيها صحة الفكرة بما لها من آثار عملية ناجحة فقط . فما هى إذن هذه التجربة ؟ إنها التجربة الحية التى يتفاعل فيها الإنسان تفاعلا مباشراً مع محيطه الذى يعيش فيه عن طريق « مواقف » Situations محدودة . والإنسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشرى ، أى ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب نظرية المعرفة . والفلسفات الوجودية هى تلك الفلسفات التى كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماما مباشرا ، أى بحقيقته الواقعية وتجربته الحية فهى لا تريد أن تبدأ مثلا - كما فعل ديكارت - من الفكر لتصل إلى الوجود وإنما تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التى لا تتجزأ ، ألا وهى وجود الإنسان فى العالم L'etre dans le monde. فوجود الإنسان فى العالم حقيقة واقعية لا نحتاج لكى نصل إليها أن نبدأ من نقط ملتوية بعيدة عنها ، مثل : المعرفة ، الذات ، العقل ، الماهية .

نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفات الوجودية كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أى بكيانه البشرى الواقعى الموجود فى العالم وبتجربته الحية التى

تجعله يعيش وجوده ومواقفه ، وهى تهتم بالوجود البشرى وبالتجربة الحية باعتبارها الوسيلة المثلى التى يعرف الإنسان العالم عن طريقها .

والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالإنسان . فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم ، إهتم به سقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض واتجه بها من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان ، واهتم به بسكال الذى قاوم الإتجاه العقلى عند ديكارت ووجه نظره إلى الإنسان من حيث أنه كائن موجود فى العالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعلمه ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة : « إن للقلب منطقا هيهات للعقل أن يفهمه «Le coeur a des raisons que la raison ne comprend pas» واهتم بالإنسان كذلك كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحيين الذى رأوا فيه أبدع تجليات الذات الإلهية وأكثرها تحقيقا لها .

ومع ذلك فمن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم . وهم : كيركجورد Kierkegaard (١٧١٣ — ١٧٥٥) ذلك الفيلسوف الدانياركى المتوحد ، الذى اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيبته رجين وفسخه الخطبة بعد ذلك أساسا لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية ، وإذا تكلمنا عن كيركجورد فلا بد أن نذكر كارل ياسبرز Karl Jaspers (١٧٢٣) ومارتن هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٩) ، وهما الفيلسوفان الألمانيان المعاصران اللذان قرآ كيركجورد وأعجبا به وأضافا إلى تفكيره عناصر جديدة جعلت فلسفته تتخذ طابعا عاما خرجت بها من المعنى الضيق للوجود الذاتى Existence إلى علم الوجود العام Ontologie وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة هناك أصحاب مدرسة باريس الوجودية وهم : جان بول سارتر Jean paul Sartre (١٩٠٥) وميرلو بونتى M. Merleau-Ponty (١٩٠٨- ١٩٦١) وغيرهما وهم الممثلون الحاليون للوجودية الإلحادية فى فرنسا ، وأخيراً فإن هناك ممثلا معاصراً للوجودية المسيحية فى فرنسا ، هو جبريل مارسل

وعلى الرغم من الخلافات الكبيرة التى تفرق بين هؤلاء Cabriel Marcel الفلاسفة بعضهم وبعض بحيث أن بعضهم لا يسمون « وجوديون» ، بل « فلاسفة للوجود » بحسب مثل كير كجورد وياسبرز وجبريل مارسل وبذلك يكون لفظة « وجودي» أو فيلسوف وجودى قاصرة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التى يتزعمها سارتر وميرلوبونتى ، وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيدجر لا يريد أن يكون وجوديا يبحث فى الوجود الذاتى الخاص Existence وإنما يفضل أن يبحث فى الوجود العام L'Etre وعلى الرغم من الخلافات الشديدة التى قامت أخيرا بين الوجوديين أنفسهم وأدت إلى الخصومة بين سارتر وميرلوبونتى على الرغم من كل هذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن هؤلاء الفلاسفة جميعهم باعتبار أنهم ينتمون إلى اتجاه واحد فى الفلسفة .

واهتم به وما زال يهتم به أدباء كثيرون ممن فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بعقلهم وتفكيرهم . وعبّروا عن تجاربهم الحية فى مذكرات أو يوميات بعدوا فيها عن التفكير المذهبي الشامخ . بل ونستطيع أن نضيف إلى زمرة الوجوديين أناسا كثيرين آثروا أن يستمعوا للوجود بقلبهم وعواطفهم وتجاربهم الحية وذلك عن ميل طبيعي فيهم . وهؤلاء هم الذين قصدهم كيركجورد حين قال : « إن هناك أناسا كثيرين عاشوا وماتوا ولم يفطنوا أنهم وجوديون » .

الفلسفة الوجودية ثورة على النظرية المعرفية ، ورد فعل ضد الأهمية التى أضفتها عليها الفلسفات العقلية . فإذا كان ديكارت قد قال : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ليعلى بذلك من قيمة التفكير العقلى ، وليقرر أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود فإن كيركجورد يرد عليه قائلا : « كلما ازددت تفكيرا قل وجودى » أو « أنا أفكر ، فأنا لست موجوداً » وذلك ليقلل من قيمة العقل كوسيلة لمعرفة الوجود ، وليعلى فى الوقت نفسه من قدر التجربة الوجودية الحية .

وإذا كان الفلاسفة العقليون يبدأون فلسفاتهم من العقل باعتبار أنه هو الذى يمثل الإنسان : الكائن العاقل ، أو الحيوان الناطق ، كما عرّفه أرسطو ، فان الوجوديين وفلاسفة الوجود يبدأون فلسفاتهم من الوجود الإنسانى كله ، باعتبار أنه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ ، ويجعلون محور تفكيرهم منصباً على وجود الانسان فى العالم والتحامه معه التحاماً مباشرا وهذا هو ما يقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشرى فى العالم L'être dans le monde . وإذا كان العقليون قد بدأوا بأن وضعوا الكوجيتو فى مقابل الواقع ، أو الذات العاقلة فى مقابلة الموضوع أو الأنا فى مقابل العالم ، ومن ثم تعذر عليهم بعد ذلك أن يصلوا بينهما ، فإن أصحاب الفلسفات الوجودية آثروا أن يتفادوا هذا الفصل المصطنع وبدأوا من الوجود البشرى فى العالم ، لكيلا يتعبوا أنفسهم بعد ذلك فى إيجاد الصلات بين العقل والواقع : وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الانسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر على السواء ، وذلك لاعتقادهم الرئيسى بأن البشر جميعهم يكوّنون نسخة واحدة فإن الوجوديين لا يؤمنون بهذا ، بل يعتقدون على العكس من ذلك أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكوّن فى حد ذاته قلعة من الفردانية خاصة به وحده ، ولذلك فان الوجوديين يعتقدون أن كلا منا له عالمه الخاص ، وله تجاربه الخاصة التى يحياها بنفسه ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو ، ويعانيها كمعاناته لها ، ويعبّر عنها كما يعبر هو عنها ، ومن أجل هذا السبب نفسه حرص الوجوديون فى مسرحياتهم التى قدموها لنا (ويجب أن نلاحظ أن الوجودية قد لجأت للتعبير عن آرائها الفلسفية إلى الادب الروائى وإلى التمثيليات المسرحية ، لأنها أكثر صدقاً فى ترجمة الحياة الوجودية المضطربة من الكتابة على طريقة التأليف المنهجى المرتب التى ألفناها فى الكتب الفلسفية المذهبية) على أن يعطوا أبطالهم صورا مختلفة متناقضة ، ليفهمونا أن البشر ليسوا نسخة واحدة كما كان يظن العقليون ، وهكذا فإن الفيلسوف الوجودى يلجأ إلى فردانيته التى تظهر له خلال عالمه الخاص وينعكف على ذاته فيجتر تجربته الحية

بينه وبين نفسه ، ويترك نفسه على سجيتها بين أمواج عاطفته المتأججة وصيرورة ذاته المتجددة ، ولذلك فإن التفكير الوجودى تفكير فيه توتر ، وفيه حرارة ، وفيه مد وجذر ، وذلك كله فى مقابل التفكير العقلى الواضح السهل الذى يسير فى مستوى واحد ، وبلغ من سهولته أن أصبح ضحلا ، وبدا عاجزا عن الوصول إلى هذه التجارب المختلفة المضطربة التى توجد فى منطقة تحت منطقة التصورات العقلية الباردة .

والانسان فى نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزق ، يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد بحيث يخلف فيه أخاديد عميقة ، ويتركه مثخنا بالجراح . ولذلك فإن الوجوديين يبعدون عن هذا الهدوء الباطن الذى نلتقى به عند الفلاسفة العقليين ، ويتخذون شعارا لهم قول تولوستوى : « إن الهدوء خيانة لحياة النفس » .

والوجود الانسانى عند الوجوديين وجود تاريخى ، وهذا هو ما يسمونه تاريخية الوجود Geschichtlichkeit . ليس المقصود بذلك أن وجوده له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت ، بل المقصود بذلك أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية ، وتجعله وجودا متزمنا يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة .

والوجود الانسانى يتصف كذلك بالاختيار الحر . وبكل ما فى هذا الاختيار الفردى من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة . فالإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله الأمر كله بيده ، ولعل هذه الحرية هى التى أدت إلى شيوع — الوجودية وانتشارها فى أوساط خاصة ، ولعلها كذلك هى المسئولة عن التشويه الذى أصاب الوجودية كحركة فلسفية .

ولكن الفلاسفة الوجوديين لا ينظرون إلى هذه الحرية على أنها حرية مطلقة ، بل على أنها حرية مقيدة ، ويرون أن الاختيار الذى يتميز به الوجود

الانسان لا يوجد إلا مصاحبا لعدم الاختيار ، وهذا الأخير يتمثل لديهم في المقاومة التي تعترض الإنسان في حياته عن طريق العقبات أو الحواجز التي تعترض حريته .

والوجود الانساني عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق لذاته ، يسعى دائما إلى الخروج من ذاته وإلى البحث وراء شيء آخر يغاير ذاته وإلى تحقيق إمكانيات جديدة لنفسه ، وهو من أجل ذلك دائب الحركة ، يتعدى نفسه دائما ، ويتطلع إلى تحقيق مشروعاته .

والفلاسفة الوجوديون بعد هذا لهم جو خاص يعيشون فيه هو جو الحصر النفسي L'angoise والهم Le souci ، ذلك لأنهم قد تصوروا الفرد على أنه إنسان ألقى به في الكون إلقاء وترك وحده مع الطوفان .

والخلاصة أن التجربة الوجودية وسيلة مباشرة للالتحام بالحياة في مواقف خاصة يشعر فيها الفرد بمعاناته الذاتية لتجربة خاصة تظهر له من خلالها حريته المقيدة ، وفرديته المهمومة .

وعلينا الآن بعد هذا العرض السريع لبعض خصائص التجربة الوجودية أن ننظر إليها من جانبها التشاؤمي العدمي . فهناك تيار عام يجمع معظم الفلسفات الوجودية ويتمثل في معارضة هذه الفلسفات لتقدم البشرية . وهذا التيار يقوم على مجموعة من الأفكار منها : فكرة الانسان ، وقد ألقى به في الوجود إلقاء وترك وحده .

٢ — فكرة العدم : ونلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسارتر اسمه (الوجود والعدم l'Etre et Néaet) باعتباره داخلا في نسيج الوجود دخولا استاتيكيا بحيث يصطدم به الفعل الانساني ويحيل حركته وفاعليته إلى ثبات وحيويته إلى موات ، فسارتر مثلا يصور لنا الأشياء تصويراً استاتيكياً جامداً لا يتفق مع

تطورها وحركتها . فهو يقول إن مجموعة الأشياء (وهو ما يطلق عليه اسم « الوجود فى ذاته » L'ête pour — soi فى مقابل « الوجود لذاته » — l'etre — en — soi وهو يمثل عنده الشعور أو الأنا) قد انتهى تطورها الذاتى، وأصبحت تمثل فى الكون وجودات صماء ، صلبة ، كثيفة ، مظلمة غارقة فى ظلامها . وهذا التصوير الاستاتيكى لوجود الأشياء هو الأساس فى تصور سارتر للعدم باعتباره «داخلا فى نسيج الوجود يخول بمجهود الفعل ويعوقه».

٣ — فكرة استحالة تحقيق إمكانيات الفعل والوصول إلى هدف ما . فسارتر مثلا يعرف الامكانيات بأنها « إمكانيات غير ممكنة » ، ومعنى ذلك أن الانسان يتصور بينه وبين نفسه أنه قادر على تحقيق مشروعات وإمكانيات لا حصر لها ، ولكنه سرعان ما يكتشف أن تحقيق هذه الامكانيات فى دنيا الواقع مستحيل . وهيدجر يرى أن المحاولات التى يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة تذهب كلها أدراج الرياح لأنه كلما اقترب منها ابتعدت هى عنه ولن يصل الانسان بعد هذه الذبذبة إلى شىء ايجابى فى تقدمه نحو الحقيقة .

٤ — وينتج من شعور الانسان بعجزه شعور آخر يتمثل فى شعوره بعدم الاكتراث أو باللامبالاة أمام الوجود كله . وهذه اللامبالاة تعبير آخر لحالة « الاتراكسيا التى نجدها عند بعض الشكاك اليونان من أمثال بيرون » ، فالوجود « لا يحفل بشىء ، غير مكترث بكل شىء » ، لأنه يؤمن بأن الوجود كله ليس شيئا وبأنه هو نفسه عدم فى عدم .

٥ — وهذه اللامبالاة أو الاتراكسيا الوجودية الناتجة عن شعور الانسان بالعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود للفهم L'absurdité de l'existence واستغلاقه . فالوجود كما يفهمه الوجودى وجود ملغز لا يبين عن نفسه ، معقد أشد التعقيد، وهو لهذا كله لا يخلف للإنسان إلا الحسرة والشعور بالعجز وعدم الاكتراث .

٦ ـــ فكرة النظر إلى الأشخاص الآخرين فى المجتمع على أنهم وجدوا فيه ليسلبونى حريتى وليضعوا العقبات فى طريقى . فسارتر يصف الآخرين بأنهم الجحيم بعينه L'enfer c'est les autres وله تحليلات مشهورة فى والنظرة ، Le regard وكيف أنها عندما يسلطها الآخرون علىّ أقف فى مكانى لا أريم ويشل تفكيرى وحركتى على السواء .

٧ ـــ وفضلا عن ذلك فإن أكثر الوجوديين يقدّمون لنا صورة قاتمة حالكة للواقع وللحياة . فالحياة عندهم هى حياة الحصر النفسى والهم والقلق والتشاؤم . وهيدجر يعرف الإنسان بأنه كائن ـــ الموت ، أى أنه الكائن الذى دخل الموت فى نسيج وجوده . وسارتر يقول لنا إن الانسان يشعر دائما فى كل لحظة من وجوده بالغثيان La Nausée ـــ وهذا عنوان أحد كتبه ـــ أى الرغبة فى القىء ... إلى آخر هذه الأفكار العدمية التشاؤمية التى فى الفلسفات الوجودية .

وإذا نظرنا بعد ذلك إلى الفلسفات الوجودية من ناحية طبيعة المعرفة التى تقدمها لنا عن العالم ومن ناحية التيار الفلسفى العام الذى يطبعها وجدنا أنه على الرغم من جهودها فى الوقوف فى منتصف الطريق بين المثالية والواقعية إلاّ أن المذاهب الوجودية قد بدت لنا على أنها مثالية من نوع جديد، فالوجودى يهرب من الواقع عن طريق المخيّلة ويحيل هذا الواقع إلى واقعة هو ، والوجود العام إلى وجوده الخاص . وفضلا عن ذلك فقد كانت المثالية تكتفى بأن نرى الواقع من خلال الذات العارفة وتعلق وجود الأشياء الخارجية على هذه الذات وتربط وجودها بعجلة التفكير ومقولاته وقوانينه بحيث تنظر إلى التفكير فى نهاية الامر على أنه هو الذى يخلق وجود الأشياء ، فجاءت الوجودية وعارضت هذه المثالية العقلية المتطرفة وقالت إن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء، ومن ثم ذهبت إلى قيام وجود مستقل للأشياء عن الذات وهذا عدول عن التيار المثالى العقلى لاشك فيه ، ولكن الوجودية عادت فسحبت باليسار ما أعطته اليمين

فقالت إنه إذا كان وجود الأشياء مستقلا عن الذات العارفة فإنه مرتبط بتجربتى الوجودية الشخصية بإزائه . ووجوده ينحل فى نهاية الأمر إلى ما يبدو لى أنا منه، ومن الزاوية التى أنظر إليها ، وهذا فى نظرنا — ليس إلا ترديدا لأقوال السفسطائية مع إلباسها ثوبا جديداً غاية فى البراعة والاتقان .

وأخيراً فإن الوجودية قد حصرت الديالكتيك القائم بين الفرد والمجتمع فى دائرة ضيقة جداً وهى دائرة « أنا والغير » autre — moi وذلك لأنها تنظر إلى الأفراد الآخرين فرداً فرداً باعتبار أن كلا منهم يكون عالما خاصاً من الفردانية وباعتبار أنى لا أتعامل معهم فى المجتمع إلا على أساس هذه النظرة الفردية، ونحن نعلم أن الأفراد الآخرين لهم حقل أوسع من هذا الحقل الضيق يمتدون بجذورهم فيه وأعنى بذلك حقل المجتمع المتكامل ، ولكن الوجودية لا تهتم بالمجتمع المتكامل ولا تنظر إلى المجتمع إلا على أنه مجموعة من الأفراد المتوحدين المنعزلين الغارقين فى اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية .

(و) الماركسية

الحديث عن الماركسية حديث شائك لاعتبارات كثيرة

فالماركسية قد تقال ويقصد بها الأفكار الفلسفية النظرية وحدها التي صدرت عن ماركس وأتباعه. وقد تقال ويقصد بها الأفكار التي تولدت وتتولد كل يوم في حقل الممارسة لمواجهة مشاكل التطبيق العملي وتلك المشاكل التي تبرز أيضاً في مجال آخر يسميه البعض (لوى آلتوزير) بمثابة «التطبيق النظرى». ومن الواضح أننا لو التفتنا إلى هذين المجالين الآخرين فإننا سنواجه «كثرة» ماركسية بدلا من «الوحدة»، أي أنه لن تكون لدينا ماركسية واحدة بل سيكون لدينا ماركسيات متعددة، تتعدد بتعدد الأقطار التي طبقت فيها الماركسية وبتعدد الأجهزة الفكرية التي نسجتها في حقل التطبيق الماركسي: في الاتحاد السوفيتي أيام ستالين — وفي الاتحاد السوفيتي بعد ستالين (بعد عام ١٩٥٣)، في الصين وفي بلاد شرق أوربا المتعددة والدول الأفريقية، الماركسية في نظر بعض المفكرين الغربيين (من أمثال روجيه جارودى في فرنسا مثلا). لكن من الحق أيضاً أن نقول إن بوسعنا أن نرد هذه الكثرة الماركسية إلى ضرب من الوحدة التأليفية.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية ثانية فإن الماركسية قد تقال ويقصد بها فلسفة كارل ماركس فقط. وقد تقال — وهذا هو المألوف — ويقصد بها الماركسية

اللينينية . وليس من شك فى أن الماركسية اللينينية امتداد للماركسية ولكن من الممكن أن تبرز بعض الاختلافات فى المهجة بين ماركس فى اهتمامه بالمادية التاريخية (تطبيق المادة فى حقل المجتمع والاقتصاد السياسى) ولينين فى اهتمامه بالمادية الديالكتيكية (تطبيق المادية فى فلسفة الطبيعة والمناداة بوجود ديالكتيك فى الطبيعة) . ولهذا فبوسعنا أن نقول إن اهتمام ماركس كان محوره الإنسان ، فى حين أن اهتمام لينين كان موجها نحو الطبيعة وعالم المادة . لكن من الحق أيضا أن نقول إن إبراز هذه الاختلافات بين القطبين الكبيرين للماركسية ليس له ما يبرره ، وذلك إذا وقفنا على المفهوم الحقيقى لكل من الإنسان والمادة فى الفلسفة الماركسية بوجه عام ، على نحو ما سنرى ذلك بعد قليل .

ومن ناحية ثالثة فإن عدداً لا بأس به من الفلاسفة المعاصرين ممن اهتموا بدراسة تطور فكر ماركس يؤكد لنا أن ماركس الذى يعرفه التاريخ والذى قدمه الماركسيون أنفسهم لتاريخ الفكر الانسانى (وهو الذى يظهر بصفة خاصة من خلال كتابين رئيسيين هما : « المانيفستو » أى المنشور أو البيان الشيوعى ، وقد كتبه بالاشتراك مع فردريك إنجلز وانتهى منه فى أوائل عام ١٨٤٨ ، وكتاب « رأس المال » — وقد بدأ ماركس تحريره فى الفترة بين عامى ١٨٥٥ ، ١٨٥٧) يختلف عن ماركس الشاب (الذى ظهر بصفة خاصة من خلال « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية التى كتبها ماركس عام ١٨٤٤ لكنها لم تنشر إلا عام ١٩٤٢) . والحديث عن ماركس الشاب أو عن « كارل » حديث طويل يقابله الماركسيون الرسميون بغير قليل من عدم الارتياح . وذلك لأن الذين اهتموا به أظهروا لنا النزعة الإنسانية فى الفلسفة الماركسية بصورة من شأنها أن تضيق كثيراً من شقة الخلاف بينها وبين كثير من الفلسفات المعاصرة ذات النزعة

الإنسانية ، كالفلسفة الوجودية مثلا . ومن شأنها أن تجعل من ماركس تلميذاً مخلصاً لهيجل ، وبخاصة فيما أخذه عنه فى « المنهج الديالكتيكى » وفى فكرة اغتراب الانسان . وهذه الصورة لماركس الشاب تختلف كثيراً عن صورة ماركس عالم الاقتصاد الذى اهتم فى سن النضج بالمشاكل الاقتصادية . لكن من الحق أيضا أنْ نلاحظ أن بعض الذين يتحدثون عن فلسفة ماركس الشاب يتجه وجهة جديدة تماماً (لوى آلتوزير) ، ويؤكد لنا أن ماركس لم يكن هيجليا فى يوم من الايام بل كان فى شبابه من أتباع « فيورباخ » الذى نقد هيجل نقداً شديداً وتأثر ماركس فى شبابه بنقد فيورباخ ضد هيجل .

تلك بعض الاعتبارات التى تجعل الحديث عن الماركسية حديثا شائكا صعبا كما قدمناه . لكن حديثنا هنا عن الماركسية — وهو حديث موجه أصلا إلى الطالب المبتدىء — لن يتناول تلك الجوانب التى أشرنا إليها ، بل ولن يتناول أى جانب منها لأننا سنكتفى فيه بتقديم صورة ما للماركسية فى إطار محدود ، هو إطار هذا الفصل من الكتاب الذى عقدناه للحديث عن « الطريق الموصلة إلى المعرفة » أعنى أن تناولنا للماركسية هنا لن يعرض لتلك المشاكل التى أثرناها حتى الآن ، ولن يعرض أيضا لجوانبها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو فلسفة التاريخ ؛ بل سيعرضها من زاوية نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا ، ومقارنة الوسيلة التى قدمتها فى المعرفة بالوسائل الأخرى التى وقفنا عليها حتى الآن عند بعض المدارس الفلسفية .

فلسفة ماركس

اشتهرت فلسفة كارل ماركس فى تاريخ الفلسفة بأنها فلسفة مادية وعندما يسمع الرجل العادى هذا الوصف فإنه يفهم منه عادة أنها فلسفة تهتم بإشباع

مطالب الانسان المادية وأهمها الأكل ورغد العيش والمكسب أو الربح المادى، مع ما يفهم ضمنا وراء هذا من أنها فلسفة أغفلت إشباع المطالب الروحية للإنسان، بل ومن أنها أسقطت الفرد من حسابها وحولته آلة تسعى وراء المكاسب المادية لا غير. لكن هذا فهم خاطىء تماما لفلسفة ماركس. فإن من أهم ما اضطلع به ماركس هو أن يحرر الانسان من ضغط المطالب المادية والحاجات الاقتصادية حتى يشعر بانسانيته وآدميته، ويحس بأنه حر تماما. وبعبارة أخرى فإن ماركس كان يرى أن هذه المطالب والحاجات المادية الاقتصادية تمثل قوى ضاغطة على الفرد، وتؤدى إلى سلب حريته وإلى شعوره بالاغتراب أو الغربة. وكان يعتقد أن فلسفته الاشتراكية إنما جاءت لتحقق الحرية الواقعية للإنسان، لتحرر الفرد من أغلال النظام الرأسمالى التى تراكمت عليه طوال العصور وأدت إلى اختناقه واغترابه.

أما وصف فلسفة ماركس بأنها مادية فإنه فى حقيقته لا يستند إلى هذا المفهوم الشائع لكلمة « مادية » أو لكلمة « مادى »، بل إلى المدلول الفلسفى لها. وهو يعنى الاعتقاد بأن جوهر العالم أو العنصر الرئيسى الذى يتكون منه العالم إنما هو المادة، أى الأشياء كما نلتقى بها فى الحياة، منظوراً إليها فى وجودها الواقعى الحقيق لا وجودها التصورى من خلال أفكارها التى نكونها عنها ولا وجودها الخيالى من خلال أحلامنا وأوهامنا عنها.

فالصورة العقلية التى نؤلفها عن الشىء (العقليون)، والآثار أو الانطباعات الحسية التى ترتسم فى حواسنا عنه (الحسيون)، وصورته الحدسية التى نكونها عنه فى زماننا الشعورى أو زمان الديمومة (الحدسيون) أو تجربتنا الحية التى يكون محورها الذات أو الوعى الباطنى فى المواقف (الوجوديون)، وصورته البرجماتية التى نترجم فيها المدلول السلوكى العملى للشىء (البرجماتيون). كل

هذه الصورة لا تقدم لنا فى نظر ماركس الشىء فى وجوده المادى الحقيقى : ذلك الوجود الذى نلتقى به فى حياتنا الواقعية . إنها تقدم لنا ما نتصوره عنه ولا تقدمه هو نفسه . أما ماركس فقد أراد الشىء فى وجوده الحى الواقعى .

لكن علينا ألا نفهم من هذا أن أفكارنا عن الأشياء ليست مهمة فى نظر ماركس ، أو أن فلسفة ماركس قد تجاهلت الدور الذى تلعبه الأفكار فى تطور التاريخ ، أو أنها تصورت الفكرة على أنها مجرد انعكاس للمادة . فماركس لم يقصد إلى شىء من هذا ، بل كل ما قصد إليه أن يؤكد أن وجود الأشياء المادية سابق على وجود أفكارنا عنها . لكنه كان يؤمن تماما بأن الأفكار والأشياء يتبادلان التأثير والتأثر فيما بينهما فى حركة ديالتيكية مثمرة .

فمادية ماركس ينبغى أن تفهم إذن بهذا المعنى الفلسفى .

وفضلا عن هذا فإن ماركس لا يفوته وهو يقدم فلسفته المادية أن ينقد المادية الآلية التى ذهب أصحابها فيها — تماما كما يقول هو — إلى أن جوهر العالم هو المادة ، بالمعنى الذى قدمناه ، ولكنهم تصوروا المادة فى وجودها الاستاتيكى الثابت ، وبهذا أسقطوا من حسابهم التاريخ والتطور . أما ماركس فالمادية التى قدمها مادية ديالكتيكية وتاريخية ، بالرغم من أنه هو نفسه لم يستخدم مطلقا كلمة المادية الديالكتيكية ولا حتى كلمة المادية التاريخية ، بل اكتفى بأن تحدث عن منهجه الديالكتيكى وعن الأساس المادى الذى يقوم عليه ، وذلك فى مقابل المنهج الديالكتيكى عند هيجل .

المادية فى نظر ماركس لابد أن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الأشياء فى تغير دائم لأنه وجود تاريخى . وما ينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المجتمعات وتاريخها . وهذا هو المجال الذى اهتم به ماركس بصفة خاصة . وقد أضاف ماركس (هو وهيجل) فى اهتمامه بهذا المجال بعداً جديداً فى حقل الدراسات الفلسفية التى كانت تحصر نفسها بصفة

خاصة قبلهما فى حقل واحد هو حقل العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، بين الذات والموضوع. أما اهتمام ماركس فقد كان موجها منذ البدء فى دراساته الفلسفية إلى تلك البحوث التى كانت تعالج قبله فى علوم أخرى مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسى فإذا أردنا أن نفهم مجتمعا من المجتمعات فعلينا أن نفهمه فى تطوره التاريخى : نشأته ونموه وانحسار حضارته . أما أن نتحدث عن وجود هذا المجتمع بدون أبعاده التاريخية فلن نظفر فى نهاية الأمر إلا بحديث مجرد عنه .

والمجتمعات فى وجودها الديناميكى التاريخى تحكى قصة النشاط الانسانى الذى ترك بصماته عليها ، وقصة الجهود التى بذلها الانسان من خلاله عقله وعمله اليدوى فى تطوير وجود الأشياء وتطويعها حتى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فعاليته وتأثيره فى الطبيعة . فالأشياء المادية عند ماركس لا تعنى فقط الأشياء فى وجودها الطبيعى ، بل تعنى الأشياء فى دلالتها الانسانية ، أو الأشياء وقد تحولت تحت وطأة العمل الانسانى إلى قوى إنتاجية ، ابتداء من الأرض وماعليها حتى القاطرة البخارية والمولدات الكهربائية . ومن ناحية ثانية ، الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكرة مطلقة واحدة ، إذ أنه عارض منذ البداية وجود هذه الفكرة كما نلتقى بها فى مثالية هيجل ، تلك المثالية التى جعلت لتطور التاريخ ولتطور الانسانية طريقا مرسوما محدداً هو طريق تحقق المطلق .

وهكذا نرى أن ماركس قد ذهب إلى أن تطور التاريخ سجل واع لعمل الناس الأمر الذى يعنى أن ماركس فى فلسفته المادية لم يكن عدوا لعقل الانسان ولم يكن عدوا لأفعال الانسان وأنشطته ، ولم ينتصر للمادة على حساب عقل الانسان وتصوراته وأفكاره على نحو ما يزعم البعض . وذلك لأن المادة كما فهمها ماركس تحمل بصمات النشاط الانسانى وتطوره التاريخى . فى كافة المجالات بما فى ذلك مجال الأفكار . ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول إن فلسفة ماركس

ليست مادية بقدر ما هي واقعية ، مع ملاحظة أن هذه الواقعية ضد المثالية التى فهمت تطور التاريخ على أنه تطور المطلق فى تحققاته وتجلياته .

لكن الشيء الذى عارضه ماركس بشدة وقاومه بعنف — وبخاصة فى كتابه « شقاء الفلسفة » — هو ذلك الاتجاه المثالى الذى تحولت فيه الأشياء من أشياء ذات مضمون واقعى إلى مقولات منطقية ، فهذا المنزل الذى أمامى فى نظر المثالية ليس إلا جسما يدخل فى مقولة الجسم ، ثم يدخل فى مقولة المكان ، ثم يدخل فى مقولة الكم المجرد . وعلى هذا النحو فقدت الأشياء واقعيتها ومضمونها وحركتها واستحالت إلى أفكار مجردة وتشكيلات عقلية ، وأجزاء فى المقولات الذهنية ، وهذا هو ما قاومه ماركس أشد المقاومة ، وآثر أن ينظر إلى الشيء الواقعى الحى ، واحتفظ بالفكرة باعتبارها حلقة فى سلسلة تطور الشيء الواقعى وتاريخه وحركته الديالكتيكية .

ومن ذلك نرى أننا عندما حاولنا أن نشرح مفهوم المادة فى فلسفة ماركس فإن هذا الحديث قد ساقنا إلى الحديث عن الانسان ، من حيث أن المادة عنده تحمل بصمات الانسان وأفكاره أيضاً .

لكن علينا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم الانسان فى فلسفة ماركس ، ونوليه عناية أكبر باعتبار أن فلسفة ماركس تقوم على دعامتين : المادة من ناحية والانسان من ناحية ثانية . وسنرى أننا عندما نبدأ من الانسان فإننا سنصل حتما إلى المادة ، تماما كما بدأنا من المادة ووصلنا منها إلى الانسان .

يمثل الانسان محور تفكير ماركس كله . والانسان عنده هو الإنسان الفرد صانع تاريخه ، وسط ظروف البيئة المختلفة التى يجد نفسه فيها ، ويشكلها من خلال أفعاله وأنشطته . والعمل الذى يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الانسان والطبيعة فالإنسان يجد أمامه وفى مواجهته مجموعة من العلاقات الانتاجية

تكون مستقلة عن الإنسان ، وتمثل الأساس الذى يقوم عليه البناء السياسى والاجتماعى للمجتمع ، وتمثل أيضا البناء الذى يمتد الانسان فيه ويلتقى على أرضه بوجودة الشامل .

وعلى هذا النحو أصبح الانسان عند ماركس يمثل وجوداً شاملا أو وجوداً منتشراً ، وأصبح يمثل ربوة مرتفعة فى أفق مادى واسع عريض ، تمتد هذه الربوة بشعابها فيه . لم يعد الانسان فى نظر ماركس مجرد وعى يحيا فى ذات مقفلة على نفسها ، ولم يعد يمارس حياته فى طريق سلطانى أملاه ورسم معالمه الاجترار الذاتى ، وزينت جدرانه بصور ولوحات كلها مجرد انعكاسات للنفس الانسانية ومزاياها . كلا . الانسان عند ماركس خرج من ذاته . وأصبحت ماهيته هى هى وجوده . أو أصبح يعيش كجزء من وجود أكبر، أو كوجود أصغر يعيش فى وجود أكبر . وعندما نقول إن الإنسان عند ماركس أصبح يمثل وجود أصغر ، فإننا لانقصد بها الوجود الأصغر تصورات الانسان الفرد وأحلامه واجتراراته الذاتية ، بل نقصد به الفرد باعتباره قوة إنتاجية يؤثر فى المحيط الذى يعيش فيه بالعمل أو « البراكيس » .

وهناك معركة تدور الآن بين الماركسيين حول تعريف البراكسيس . فالبراكسيس عند قدماء الماركسيين لاتعنى إلا الفعل المنتج الذى يصدر عن الانسان منظوراً إليه باعتباره مجرد قوة إنتاجية أو باعتباره أثمن القوى الانتاجية . لكن الماركسيين المعاصرين قد وسعوا من مفهوم هذه الكلمة ؛ فنجد مثلا الفيلسوف المجرى المعاصر جورج لوكاش يثور ضد قصر استخدام البراكسيس فى محيط الإنتاج الصناعى كما أراد ذلك الماركسيون القدماء . ونجد الفيلسوف الشاب « كارل كوزيك » فى تشيكوسلوفاكيا ، كما نجد أيضا الاستاذ « جاجو بيتروفيه » أستاذ الفلسفة بجامعة زغرب فى يوغوسلافيا وغيرهما ، يثورون ضد البراكسيس فى مفهومه الضيق باعتبار أنه يعنى فقط القوة الإنتاجية فى الإنسان ،

ويريدون أن يفهموا منه كل مايصدر عن الإنسان فى أنشطته المختلفة ، ويؤثر فى الوسط الذى يعيش فيه وفى تطور التاريخ . ولهذا فإن البراكسيس فى مفهوم هؤلاء الماركسيين المعاصرين يشمل ضحكات الإنسان ودموعه ، وآماله وآلامه وأحاسيسه ومشاعر الحب والصداقة . . الخ .

وهكذا نرى أن ماركس قد اعترف بالإنسان وبالدور الذى يمكن أن يكون مؤثراً فى الوسط الذى يعيش فيه من خلال البراكسيس . لكنه ذهب - وهذه من أهم النقاط التى جاءت بها فلسفة ماركس - إلى أن تأثير الإنسان لايكون فعالا حقا إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التى تحكم تصرفاته وأفعاله . والأمر شبيه بهذا فى المحيط الاجتماعى. فالفرد باعتبار مفردا قد يؤثر فى محيطه الاجتماعى بطريقة أو أخرى ، ولكن تأثيره لايكون فعالا مضمونا وأكيداً حقاً إلا فى إطار الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها ومن خلالها ، والطبقة الاجتماعية تمثل كيانا موضوعيا يمتد فيه الفرد ويحكم تصرفاته . ولهذا ذهب ماركس إلى أن الوعى الطبقى للفرد أو شعور الفرد بالولاء لطبقته وتعاونه مع أفراد هذه الطبقة من الشروط الأساسية التى تحكم أفعاله وتحقق التغيرات الإجتماعية المطلوبة . وهذه التغيرات الإجتماعية لاتتم فى رأى ماركس إلا من خلال الصراع الطبقى الذى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تبعا لتطور وسائل الإنتاج فى المجتمع. ويكتب الغلبة فى هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها . وسيظل هذا الصراع محتدماً إلى أن يتم القضاء على الملكية تماماً .

وبعد أن عرضنا لمفهوم المادة ولمفهوم الإنسان عند كارل ماركس يحسن أن نشير إلى فكرة الإغتراب التى أبرزها ماركس فى شبابه بمفهوم إنسانى روحى (مع ملاحظة أن الروحى لايعنى الدينى بالضرورة وبخاصة عند ماركس) ثم ظهرت فى نضجه بمعنى مادى فحواه استغلال الإنسان وشعور الإنسان المستغَل بأنه واقع تحت رحمة المستغِل .

فتاريخ الإنسانية عند ماركس سجل لازدياد تأثير الإنسان وقوة فاعليته وقدرته على تحقيق ذاته بالعمل . ولكنه فى الوقت نفسه سجل لزيادة اغترابه، وذلك لأن الإنسان كلما مضى شوطا فى تطوره شعر بأن كل ما أسهم فى خلقه بيديه ونشاطه أصبح يقف أمامه فى مواجهته يمثل قوى غريبة عنه . وقديما عبد الإنسان الأوثان التى كان يصنعها بيديه ، وأصبحت هذه الأوثان — بالرغم من أنها من خلقه - تمثل قوى خارجية سيطرت عليه وعلى مقدارته ، وأصبح الإنسان يذبح تحت أقدامها القرابين زلفى وتقرباً ، وليقلل ومن غربته تجاهها ومن تسلطها عليه . أما فى عصورنا الحديثة فقد خلق الإنسان أجهزة كثيرة : الدولة — الكنيسة — مبدأ الملكية . . . وأصبحت هذه الأجهزة تشعره بالاغتراب . والإنسان يشعر أيضا بالإغتراب أو الغربة أمام الأشياء وأمام الأغيار أو الأشخاص الآخرين وهو يشعر أيضاً بالاغتراب أمام اللغة فقد اخترع الإنسان اللغة ليعبر بكلماتها عن الواقع . فكلمة « أحبك » ليست إلا رمزاً يقولها المحب ليعبر بها عن واقعه أو فعل الحب بينه وبين محبوبته . ولكن هذه الكلمة بمجرد نطقها تكون لنفسها حياة خاصة ، وتصبح واقعاً يشعر المتحدث أمامه بالاغتراب، أو يشعر الفرد بأنها لم تعد ملكا له مع أنها أصلا من اختراعه . ومن الطبيعى أن يزداد شعور الانسان بالاغتراب فى المجتمعات الصناعية التى لم يعد يحس الإنسان فيها بأنه فى بيته : لأن كل مايحيط به أصبح غريبا عنه . يمثل قوى ضاغطة عليه .

لقد حقق الإنسان بعمله أشياء كثيرة (مع ملاحظة أن العمل عند ماركس يشمل النشاط الفنى والذهنى كما يشمل العمل اليدوى والصناعى) . لكن هذه الأشياء انفصلت عن الإنسان وأصبحت تمثل تحققات غريبة عنه تقف فى مواجهته . وذلك لأن العمل الانتاجى لم يعد جزءا من حياة وطبيعة المنتج (وهو الإنسان) ، ولأن الإنسان لم يعد يشعر فى العمل بأنه يحقق ذاته ، بل أصبح يشعر بأنه يسهم فى إلغاء ذاته . لم يعد العمل مصدرا لسعادة العامل بل أصبح

مصدراً لشقائه . أصبح العامل — وبخاصة فى ظل النظام الرأسمالى — غريباً أمام قواه الإنتاجية الخلاقة ، وأصبحت فرديته مطحونة تجاه تلك القوى الضاغطة .

ولهذا نجد كارل ماركس ينادى — كما ينادى الفلاسفة الوجوديون اليوم — بضرورة تحرر الفرد وضرورة إنقاذه من الشعور بالعبودية والاغتراب ومن الشعور بالتشيء أو الشيئية (أى شعور الفرد بأنه أصبح شيئاً من الأشياء) ولكن ماركس كان يعتقد أن شعور الفرد بالاغتراب إنما يتجلى بصورة واضحة فى شعور العامل فى ظل النظام الرأسمالى بصفة خاصة بأنه مسلوب الإرادة وبأنه أصبح أداة أو مجرد آلة يستغلها الرأسماليون لتحقيق أغراضهم . ولهذا فإن تحرر العمال و « البروليتاريا » (هذه الكلمة تعنى بالضبط الطليعة المثقفة للعمال) من هذا الشعور ومقاومتهم لفكرة استغلالهم إنما يمثل فى نظر ماركس تحريراً للانسانية جمعاء . والقضاء على الملكية فى رأى ماركس يمثل الأساس الذى يقوم عليه إنهاء اغترابه وعودة الشعور بالطمأنينة والانتماء إليه وذلك من حيث أنه يقوم أصلا على إنهاء التعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجموع .

لكن ليس من شك فى أن كلام ماركس هذا ، بالرغم من أنه موجه أصلا ضد النظام الرأسمالى ، يصلح لأن يكون نقداً ضد بعض المجتمعات الشمولية التى طبقت فيها الماركسية فى القرن العشرين ، وأدى تطبيقها فيها إلى ازدياد اغتراب الانسان ، وازدياد انصهار الفرد فى المجتمع . وبهذا تكون هذه المجتمعات الشيوعية الشمولية — فى نوع من سخرية القدر — قد عملت وتعمل ضد رغبة كارل ماركس وضد أفكاره فى نظرية اغتراب الإنسان .

أهم وسيلة ناجعة أوصى بها ماركس ليتغلب على الشعور بالاغتراب هى الحب ، فإذا أراد الفرد أن يكون مؤثرا حقا فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويشعر بمعنى الحياة ويحس بأنه خالق لهذه الحياة فعليه أن يكون معطيا وواهبا وباذلا ، وعليه أن يدرب نفسه على العطاء والبذل الأمر الذى لا يتأتى إلا بممارسة عاطفة

الحب ، وذلك لأن الحب لايقوم إلا بالبذل والعطاء . مع ملاحظة أن الحب الحقيق لا يكفى فيه أن يحب الانسان بل على الإنسان أن يكون محبوبا أيضاً ويعمل على أن يكون هكذا ماوسعه ذلك . والعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة وتحقيق الفرد لذاته فى النوع وإرتباطه به أهم مظاهر لنمو عاطفة الحب وإزدهارها عند ماركس .

* * *

الفلسفة الماركسية

تناولنا حتى الآن بعض الأفكار الرئيسية فى فلسفة ماركس : تصوره للمادة — تصورة للانسان — تصوره للبراكسيس — تصورة للاغتراب .

لكن فلسفة ماركس — كما أشرنا إلى ذلك سابقا — ليست تماما الفلسفة الماركسية اللينينية . فماركس مثلا لم يتحدث عن مادية ديالكتيكية ولا عن مادية تاريخية ، لأن الأثنين يتطابقان فى فلسفته ولأن الحديث عن المادة (مفهوم على النحو الذى أشرنا إليه سابقا عند عرضنا لفكر كارل ماركس) يسوقنا حتما إلى الحديث عن المجتمع والتاريخ والإنسان . والعكس صحيح أيضا . أما الفلسفة الماركسية بعد ماركس فقد عالجت كلا منهما منفصلا عن الآخر . وإن كان من الحق أن نقول إن الصلة بينهما ما زالت قائمة ، وبوسعنا أن نلاحظ أيضا أن أثر ماركس فى الفلسفة الماركسية لايظهر بوضوح إلا فى المادية التاريخية ، باعتبار أن إهتمام ماركس كان موجها أساسا إلى دراسة المجتمع والتاريخ والإنسان . أما مانجده الآن فى الكتب التقليدية للفلسفة الماركسية تحت باب المادية الديالكتيكية فهو من وضع لينين وستالين والفلاسفة السوفييت المعاصرين .

وأيا مايكون الأمر ، فلعل القارىء يكون قد لاحظ أننا فصلنا بين فكر كارل ماركس الذى شرحناه تحت عنوان « فلسفة ماركس » وبين الماركسية اللينينية كفلسفة : وهو ماتتناوله الآن تحت عنوان « الفلسفة الماركسية » .

ويهمنا هنا بصفة خاصة أن نبرز فكرتين رئيسيتين فى الفلسفة الماركسية تتصلان بالاطار الذى تناولنا فى حدوده الماركسية فى هذا الكتاب . وهو إطار « الطرق الموصلة إلى المعرفة » أو إطار نظرية المعرفة بوجه عام وهاتين الفكرتين هما : فكرة الديالكتيك (الجدل) وقوانينه ، وفكرة العمل باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة .

فنحن نعلم أن ماركس قد تحدث عن منهجه الديالكتيكى المادى (أى الواقعى) فى مقابل المنهج الديالكتيكى عند هيجل ، ووصف هذا الديالكتيك الأخير بأنه كان يسير على رأسه نظرا لأنه كان ديالكتيكا للأفكار أو التصورات . أما هو (أى ماركس) فقد أراد أن يجعل الديالكتيك يسير على قدميه من حيث أنه لاينبغى أن يعالج تصورات أو مقولات ذهنية بل أشياء واقعية موضوعية ، يعيشها الناس فى مشاكلهم الجماهيرية وحياتهم اليومية مستقلة عن وعيهم أو شعورهم .

ولكن ماركس لم يقنن الديالكتيك ولم يقدم له تلك القوانين المعروفة فى كتب الماركسية ، والتى حصرها إنجلز فى ثلاثة قوانين وحافظ الماركسيون المعاصرون على هذا العدد .

وهذه القوانين الأساسية للديالكتيك أو الجدل تحكى لنا تطور المادة والقواعد التى يخضع لها هذا التطور . وهى : ١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها . ٢ — قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية . ٣ — قانون نفى النفى .

١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها: يقرر هذا القانون أن المادة تتحرك وتتطور اعتمادا على تناقضاتها التى تعيش دائما فى صراع . فتطور المادة وحركتها لا يمكن أن نتصوره إلا على أساس افتراض وجود تناقضات خارجية فيما بين الأشياء وتناقضات داخلية فى قلب الشيء الواحد تعيش جنباً إلى جنب ، وتمثل

الحالات المختلفة لهذا الشيء فى تطوره ، وتثبت دائما أن المادة متحركة . وحركة المادة تتخذ أشكالا متعددة : فزيائية وكيميائية (حركات ذرات الماء وجزئياتها: اتصالاتها وانفصالاتها) وبيولوجية (حركات الأجسام البروتينية) واجتماعية (الصراع بين طبقات المجتمع الواحد) فهذا القانون يقرر إذن أن المادة تتحرك وتتطور اعتمادا على تناقضاتها التى تعيش دائما فى صراع .

٢ ــ قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية : يقرر هذا القانون أن تطور المادة يتخذ شكل تراكمات كمية تنتقل فى مرحلة معينة وبصورة مفاجئة فتصبح تغيرات كيفية ، فالماء هو الماء ، ولكنه يتحول تحت تأثير درجة حرارة معينة إلى بخار وتحت تأثير درجة حرارة أخرى إلى جليد . والمجتمعات لا تنتقل إلى تغيرات كيفية جذرية إلا إذا وصلت التغيرات الكمية فى تطورها إلى درجة من التراكمات تنقلها حتما إلى مرحلة جديدة .

٣ ــ قانون نفى النفى : يوضح لنا هذا القانون أن الشكل الجديد الذى يتخذه الشيء أو المجتمع فى تطوره لا يكون نفيا تاما للشكل القديم أو قضاء عليه، بل معناه أن الشكل الجديد فيه عود أو رجوع إلى الشكل القديم بصورة ما ، باعتبار أنه يستوعب هذا الشكل القديم أو يحتويه ثم يتخذ منه أساسا ينطلق إبتداء منه إلى الشكل الجديد . ومعنى هذا أن التطور الحقيق للشيء أو المجتمع لا يقوم على نفى الجديد للقديم بل يقوم بالأحرى على نفى هذا القديم . ولما كان نفى النفى إثباتا فإن التطور الحقيق للشيء يتضمن نوعا من إثبات الشكل القديم، باعتبار أن هذا الشكل القديم ليس إلا نقطة إنطلاق للشكل الجديد ، وباعتبار أن الشكل الجديد ليس إلا القديم بعد أن يكون قد وصل فى تطوره إلى مستوى أرقى من المستوى الذى كان عليه .

وهذه القوانين للجدل أو الديالكتيك تمثل القواعد التى يسير عليها التطور الموضوعى للعالم المادى : الطبيعة والمجتمع .

وقد أدى الاعتقاد بقيام العالم والمجتمع قياما موضوعيا واقعيا وبصحة قوانيين الجدل بوجه عام إلى نتائج كثيرة بعيدة المدى سنقتصر هنا على الاشارة إلى أهمها فى ميدان الفلسفة وفى ميدان نظرية المعرفة بوجه خاص ، وهو مايهمنا هنا فى هذا الكتاب .

١ — تنظر الفلسفة الماركسية إلى الفكر على أنه إنعكاس لما يقع خارجه فى العالم المادى الطبيعى والاجتماعى . وهذه نتيجه طبيعية لاعتقادها باستقلال المادة وبأسبقيتها فى الوجود على الفكر .

٢ — ترى الفلسفة الماركسية أن الوعى أو الفكر ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة أعنى أنه لايصدر عن جوهر روحى فى الإنسان . حقاً إنه يمثل تطور كيفيا ، لكن علينا ألا ننسى أنه نتيجة لتراكمات كمية تبعا للقانون الثانى من قوانين الجدل .

٣ — يترتب على الاعتقاد بوجود العالم وجودا موضوعياً واقعياً أمام الإنسان أن الفرد لايفكر ولا يمارس حريته أيضاً فى فراغ بل يفكر فى وسط معيّن ويمارس حريته على أرضية صلبة من الظروف الموضوعية .

٤ — لكن الفلسفة الماركسية لم تنظر إلى هذه الأرضية من الظروف التى يمارس الفرد تفكيره وحريته فيها على عنها أرضية ثابتة ساكنة ، بل رأت أنها أرضية متحركة متطورة . ونستطيع أن نشير هنا إلى أن الماركسية قد أدخلت بعداً جديداً فى الدراسات الفلسفية بوجه عام ، وهو البعد التاريخى . ذلك لأن الفلاسفة قديماً وحديثاً قد اعتادوا على النظر الى العالم الخارجى على أنه ذلك العالم الثابت الذى يقف فى مواجهة الذات العارفة ، وذهبوا إلى أن هذا العالم يضم أشياء كثيرة أطلقوا عليها إسم «الموضوعات» ، أى موضوعات المعرفة أما الفلسفة الماركسية فإن موضوع المعرفة عندها له تاريخ .

٥ — نظرت الفلسفة الماركسية إلى كل أنواع التعارض التى أقامتها الفلسفات المثالية بين الجزئى والكلى ، بين الشكل والمضمون (أو الصورة والمادة) بين الماهية والوجود ، بين الوجود والظاهرة ، بين العلة والمعلول ، بين الضرورة والصدفة ، بين الممكن والواقع ، بين الفرد والنوع ، بين الفرد والمجتمع على أنها تمثل ضروبا من التعارض الزائف المصطنع الذى يتبخر على أرض الواقع ، ويتكفل المنطق المادى الواقعى (وهو على النقيض من المنطق الصورى الأرسطى) بإظهار تهافتها وذلك لأن الواقع يؤكد لنا أن الكلى يعيش فى قلب الجزئى كما يؤكد لنا أن الجزئى لا حياة له إلا فى إطار من الكلى ، ويؤكد لنا أن الشكل والمضمون لا ينفصلان .. الخ .

٦ — رأت الماركسية أن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الأنطولوجيا ؛ لأنها تمثل جزءا منه . وهذه نتيجة طبيعة لنظرتها إلى الإنسان على أنه كائن منتشر فى وسط وأنه لا يمثل ذاتا واعية مقفلة على نفسها .

٧ — لا تنظر الفلسفة الماركسية إلى المكان والزمان على أنهما مقولتان عقليتان ، على نحو ما ذهب كانط والمثاليون بل على أنهما أشكال عامة تنتظم الوجود الواقعى للمادة المتحركة . والعالم كله فى نظر الماركسيين مادة متحركة . وهذه المادة المتحركة لا يمكن أن تتحرك إلا فى المكان والزمان . وتبعا لهذا فإن المقولات كلها فى الفلسفة الماركسية تمثل تشكيلات واقعية للمادة فى تحركها ، وليست بحال من الأحوال قوالب صورية أولية يضعها العقل ليشكل بها المادة .

٧ — من أهم ما استحدثته الفلسفة الماركسية فى تاريخ الفكر الفلسفى عدم فصلها بين النظرية والتطبيق أو بين الفكر النظرى والممارسة العملية ، أو بين العقل النظرى والعقل العملى . ولنتذكر هنا أن كانط كما فصل بين المكان والزمان رأى أيضا أن يفصل بين ميدان العقل النظرى وميدان العقل العملى . وحرص على أن

يسمى الممارسة العملية باسم « ميدان العقل العملى » . أى أن الممارسة العملية فى رأى كانط ليست إلا نوعا من النشاط العقلى ، لا تختلف عن الفكر إلا فى أن الفكر نشاط عقلى نظرى فى حين أن الممارسة العملية نشاط عقلى عملى. أما ماركس فيقول مثلا فى كتابه « المثالية الألمانية » عبارته الشهيرة وهى : « الفلسفة ليس لها تاريخ » أو ليس هناك تاريخ للفلسفة » . وهو يقصد بهذا أن الفلسفة باعتبارها تأملا نظريا بحتا لم يكن لها تاريخ ، بل كان التاريخ دائما تاريخا للتطبيق وللممارسة العملية فى مجال التطبيق البشرى للنظريات .

وقد أدى عدم الفصل بين النظرية والتطبيق فى ميدان الفلسفة ونظرية المعرفة إلى نتائج هامة منها :

(ا) لم يعد الهدف من الفلسفة فى نظر الماركسيين هو مجرد التأمل ، بل أصبحت الفلسفة فى رأيهم أداة أو وسيلة للتغيير : تغيير وجه العالم والمجتمع .

(ب) أصبح العمل والعمل المنتج بصفة خاصة هو المصدر الرئيسى للمعرفة أو الطريق الرئيسى الموصل للمعرفة . فالإنسان فى نظر الماركسيين لا يعرف ما حوله عن طريق عقله أو حدسه أو فعله البرجماتى النفعى الذاتى أو تجربته الوجودية . إنه يعرف العالم من خلال الأفعال التى قام بها فى تاريخه الطويل ويقوم بها حتى الآن ليحقق فعاليته وتأثيره على العالم ، ويطور بها وسائل الإنتاج فى محاولات متصلة لا تنقطع .

(ج) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التطبيقية باعتبارها المصدر الرئيسى لمعرفة الإنسان للعالم ، فإنهم لا يقصدون بها ممارسة الإنسان الفرد بل ممارسة الشعوب والجماهير . وهذا شىء طبيعى فى نظرهم . لأن العمل إذا أردنا حقا أن يكون عملا منتجا يؤدى إلى إحداث تغييرات جذرية فيما حولنا فلن يقوى عليه فرد واحد ، بل لابد أن تقوم به جماهير الشعب وتتكاتف عليه الإرادات . ولهذا يقول ماركس : « الناس هم الذين يصنعون تاريخهم » . وإذا

كان لابد من المحافظة على القسمة الشهيرة فى الفلسفة : قسمة الذات والموضوع ، فإن الماركسيين لا يفهمون الذات هنـا إلا على أنها « ذات المجتمع » أو الذات الجمعية الجماهيرية . وذلك فى مقابل العالم المادى المتحرك الذى يمثل هنا الموضوع .

(د) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التى تمثل المصدر الرئيسى للمعرفة فإنهم لا يقصدون بها مجرد التجربة والمحاولات العملية واليدوية التى يقوم بها الانسان فى حقل التجربة والخطأ ، وميدان وسائل الإنتاج والرغبة فى تحقيق أكبر قدر من الإنتاج ، بل يقصدون بها أيضا الممارسة السياسية وأنواع الخبرات التى تكتسبها الجماهير فى كفاحها الطويل فى ميدان الصراع الطبقى وحركات التحرر الوطنى والثورات الاجتماعية .

(هـ) وأخيراً فإن الممارسة العملية فى نظر الماركسيين لا تمثل فقط فى نظر الماركسيين المصدر الرئيسى للمعرفة بل تمثل كذلك معيار المعرفة الصحيحة أو الصادقة . فالصدق فى نظر الماركسيين ليس ذاتياً ، ولا يتوقف على اعتقاد شخصى بل هو موضوعى ، يستند إلى أساس واقعى ، هو الممارسة العملية أو التطبيق العملى لأنه هو وحده الذى يستطيع حسم قضية الصدق .

نقـــد :

ليس من شك فى أن الفكر الماركسى يمثل نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة كله وهو فى جوهره أعنف ثورة شنت على المثالية . وقد تأثرت بالماركسية تيارات فلسفية كثيرة منها الوجودية وفلسفة الظاهرات والواقعية الجديدة والوضعية المنطقية ، سواء كان هذا التأثر بالإيجاب أو السلب ، لتأييدها أو لمناهضتها . ولقد بات من واجب كل فيلسوف جاد أن يتفهم التساؤلات التى أثارت فكر ماركس قبل أن يشرع فى تقديم فلسفته للناس ، وسواء انتهى به الأمر فى فلسفته أن يتبنى بعض وجهـات نظر الماركسية أو يثور على بعضها الآخر فإنه فى الحالتين متأثر بها . وعلى أى حال نستطيع أن نشير إلى بعض المآخذ ضد الفلسفة الماركسية :

١ ـــ الماركسية فلسفة إلحادية وعداؤها للدين أمر معروف . وهذا العداء يقوم على بعض التصورات مثل :

(ا) أنها تصورت أن الأشياء لا يمكن أن تظفر بوجود حقيقى واقعى وتكون فى الوقت نفسه تعبيراً أو مظاهر للوجود المطلق .

(ب) إنها تصورت أن المادة أزلية قديمة . ومادامت كذلك فهى ليست مخلوقة ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو للقول بإله خالق .

(ج) إنها تصورت أن الإنسان يمكن أن يحصل على سعادته كاملة فى هذه الدنيا . ومن ثم فإن التلويح له بسعادة أخروية أو بسعادة يتلقاها من أعلى أمر لاضرورة له فضلا عن أن فيه مايلهيه عن تحقيق سعادته فى هذه الحياة .

لكننا نستطيع أن نرد على التصور الأول بقولنا إنه لاتعارض بين أن تكون الأشياء تعبيراً عن الوجود المطلق وتكون فى الوقت نفسه محتفظة بحقيقتها وواقعيتها وإيجابية وجودها وجوداً كاملا تاما . بل من الممكن أن يكون الله قد أراد لها أن تكون أشياء واقعية إيجابية لكى يكون لها من الحرية ما يجعلها تسبح بحمده .

ونستطيع أن نرد على التصور الثانى بقولنا إن من الممكن أن تكون المادة قديمة ومخلوقة ، حقا إن قدم المادة كان مرادفا لإنكار الخلق مرادفا وبتأثير نقد الغزالى بالذات للفلاسفة ، لكن لم يكن هذا دائما . وبوسعنا أن نجد فى الفلسفة الإسلامية بعض الأمثلة لفلاسفة قالوا بالخلق وقدم العالم فى وقت واحد (بعض المعتزلة وابن رشد مثلا) وابن رشد إن لم يكن قد قال صراحة بقدم العالم فإنه من أنصار خلق العالم لا فى زمان ومن أنصار وجود مادة قديمة مع الله ، استنادا إلى بعض الآيات القرآنية مثل « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، ومثل « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » . فإن مثل هذه الآيات تشعر بوجود مادة قبل خلق الله للعالم . وهناك محاولات كثيرة بذلت

وتبذل حتى الآن من أجل التقريب بين نظرية التطور وفكرة خلق الله للعالم والإنسان، وبخاصة حول تصور آدم باعتباره رمزاً للجنس البشرى كله .

وفيما يتصل بالتصور الثالث نستطيع أن نشير إلى التفرقة التى قال بها الإسلام بين التوكل والإتكال فمن واجب المسلم أن يتوكل على الله ، ولكن هذا لا يعنى مطلقا الإتكال والتقاعس عن العمل . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فإن بعض الماركسيين المعاصرين (روجيه جارودى مثلا) يرى إمكانية اللقاء بين الماركسية والصورة التى تلتقى بها بالله الخالق فى بعض الأديان ، وبصفة خاصة بالصورة التى قدمها الإسلام .

٢ — ذهبت الماركسية إلى حد القول بأن الوعى ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة وأنه لا يصدر عن جوهر روحى لامادى مخلوق بفعل خالق .

وهذا القول يتعارض أساساً مع فكرة خلق الإنسان ومع تسوية الله للنفس الإنسانية التى نص عليها القرآن الكريم فى قوله : « ونفس وما سواها » (الشمس : ١) . وفى قوله : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه » (السجدة : ٩) . وفى قوله : « ويسألونك عن الروح قل من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (الإسراء : ٨٥) . حقا ، إن فى القرآن الكريم بعض الآيات التى توحى بأن الإنسان من نواتج المادة وذلك فى مثل قوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون (الحجر : ٢٦) ، وقوله : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » (المؤمنون : ١٢) . وفى قوله : « الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » السجدة : ٧ — ٩) . لكن تبقى تسوية النفس من أمر ربى العلى القدير . وتبقى هذه التسوية معجزة إلهية شاهدة على قدرة الله تعالى .

٣ — نظرية المعرفة عند لينين ذهب فيها إلى أن الوعى أو الشعور ليس

إلا صدى أو إنعكاساً للمادة القائمة فى الخارج . وهذه النظرية المعروفة بنظرية الإنعكاس قد تجاهلت دور الذات فى المعرفة الإنسانية ، وجعلت هذه المعرفة تسير فى طريق مسدود مرسوم قصير النفس .

لقد أغفلت هذه النظرية — بصفة خاصة — الفعل أو الأفعال التى يقوم بها الإنسان فى اتجاهه نحو الأشياء ليعرفها ، وأغفلت ما يسقطه الإنسان على الأشياء فى معرفته لها من إضافات وفروض وما يراه من رسوم متخيلة ونماذج بنائية تساعده على فهم الشىء والدوران حوله والوصول إلى أغواره والالتقاء بالأرضية التى يستند إليها ، على نحو ما تؤكده لنا الفلسفة البنيانية . بل إن الإنسان بعد أن يقوم بعملية إسقاط النماذج والبناءات والهيا كل على موضوع المعرفة يقوم أيضا بتقييمها واختيار الصالح أو المناسب منها . ومعياره الوحيد فى هذا إنما هو الممارسة العملية التى تبدأ أيضا من الإنسان . وتجاهل هذا كله يجعل الإنسان آلة أو كآلة، وهو أمر غريب على الديالكتيك الماركسى نفسه ، من حيث أنه ديالكتيك إنسانى أولا وآخراً ، أو هكذا أراد له ماركس ، وبصفة خاصة ، ماركس فى شبابه . الأمر الذى دعا كثيراً من الماركسيين المعاصرين إلى أن ينبذوا النظرية اللينينية فى المعرفة الانعكاسية باعتبار أنها تقوم أساسا على افتراض وجود ديالكتيك للطبيعة بدون الإنسان أو فى غيبة الانسان . وماركس نفسه قد رفض وجود ديالكتيك للطبيعة فى غيبة الإنسان ، وقال بالديالكتيك الحى الذى يعمل حتما على أرضية من الظروف الموضوعية . لكن هذه الأرضية لا تمثل بحال من الأحوال مصدر معرفته ولا يمكن أن يكون الوعى الانسانى مجرد انعكاس لهذه الأرضية .

٤ — ذهب ماركس إلى أنَّ تاريخ الانسانية كلها كان خاضعاً فى تطوره إلى الظروف الاقتصادية وحدها ولهذا فإن التاريخ عنده كان دائما سجلا للصراع بين الطبقات : بين طبقات مستغِلة وأخرى مستغَلة .

وهذا التأويل المادى للتاريخ يفترض أن الوعى المجتمعى أو الاجتماعى ليس

إلا صدى أو انعكاساً للظروف الاقتصادية التى تقع خارجه . وهـذا هو نفس ما ذهب إليه لينين فى نظرية المعرفة مصبقاً هذه المرة على المجتمع .

ونحن لا نستطيع أن ننكر أهميـة الظروف الاقتصادية فى تطـور تاريخ الانسانية ، لـكننا لا ننظر إليها على أنها الظروف الوحيدة . إذ علينا أن نلتفت أيضاً إلى دور الظروف الاجتماعية والروحية والفكرية فى هذا التطور . وحتى إذا نظرنا إلى هذه الظروف الاقتصادية ، فإننا لا نستطيع أن ننظر إليها على أنها ظروف موضوعية حتمية تماماً مفروضة على الانسان من الخارج فقط، بمعنى أننا لا نستطيع ونحن ننظر إليها أن نتجاهل دور الانسان ومحاولاته العديدة فى تطوير وسائل معيشته . فبصمات الانسان فى هذا كله مطبوعة على تطور الانسانية كلها ، وواضحة للعيان .

وأخيراً فإن تاريخ الانسانية لم يكن كله تاريخاً للصراع بين الطبقات ، أو على الأقل الصراع الدموى بين الطبقات . لأن هـذا التاريخ يحتفظ أيضاً فى جعبته بمحاولات كثيرة بذلت فى مجال المصالحة والوئام والاتفاق والتنازلات بين الطبقات ، وقد أدت هذه المحاولات إلى ضرب من التقارب بين مصالح هـذه الطبقات وإلى نوع من التعايش السلمى بينها .



(ز) مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى . فقد سمّى الله نفسه فى القرآن الكريم بالحق. وذلك فى مثل قوله تعالى : « ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق » ومثل : « فذلكم الله ربكم الحق » .

لكن الله بالاضافة إلى أنه الحق فهو مصدر مانراه فى هذه الدنيا من حق أو حقيقية لأنه هو الذى خلق بالحق ، وهو الذى يقضى بالحق ويهدى به . يقول الله تعالى : « ماخلق ذلك إلا بالحق » ويقول : « وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق » ويقول : « والله يقضى بالحق ، والذين يدعون من دونه لايقضون بشىء ، إن الله هو السميع البصير » ويقول : « وقل الله يهدى للحق ، أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع » .

ولا يمكن أن تكون الهداية إلى الحق — وهى من عند الله — مجرد هداية إلى الحقيقة النظرية أو إلى الفكرة الصائبة وحدها . بل لابد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية إلى السلوك القويم . إذ لافصل بين النظر والعمل فى الثقافة الاسلامية. ولاخير فى علم عندها إلا إذا كان تحته عمل . وبعبارة أخرى فإن البحث عن الحقيقة أو عن الحق فى الثقافة الاسلامية لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفى مجرد بل لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية .

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى استطيع أن تذكرها فى بحث الثقافة الإسلامية عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظر والعمل أو بين النظرية والتطبيق. وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل فى مقابل كلمة الحق .

وذلك لأن الحق فى نظرها لا يعنى مجرد «الصحة» أو «السلامة» فى التفكير المنطقى النظرى بل يشير فى معناه إلى دائرة أكثر شمولا وإتساعا تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير. كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد فى التفكير بل تشير فى معناها إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هى دائرة الشر.

والاسلام نفسه ليس ديناً عقائدياً بالمعنى المجرد الفلسفى بل هو نظام إجتماعى كامل يقوم على أساس دينى، ولا نستطيع أن نفصل فيه فيه بين نظر وتطبيق، أو عقيدة وتشريع.

ولا أدل أيضاً على المزج بين النظر والتطبيق فى الثقافة الإسلامية من تلك المكانه الفريدة التى أفردتها هذه الثقافة للعمل. فالايمان لا يكاد يذكر فى القرآن إلا وهو مقرون بالعمل. والآيات القرآنية التى تشيد بالعمل فى القرآن الكريم كثيرة وكثرتها راجعة إلى أن الله تعالى قد خلق الانسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هى الجدل والنقاش اللفظى: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلا»، «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين»، «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون».

فى هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التى شغلت بها هذه الثقافة الإسلامية. مثلا ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العلم الذى يبحث فى أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العلمية، وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول لا العمل. فقد حرم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل فى العقائد، فى قوله مثلا: «ما ضلّ قوم بعد هُدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»، وفى حديث آخر له قال: «هلك المتنطعون»، وكررها ثلاث مرات، والمتنطعون هم المتعمقون فى البحث والاستقصاء وقد حرّم البحث فى العقائد عما يتناوله علم الكلام الأئمة: الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل

الحديث من السلف . فرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمى المعتزلة أنه« لأن يلق الله عز وجل العبد بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام » . وقال أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب الكلام أبداً ، ولا تكاد ترى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (أى فساد) ».وذهب مالك إلى« أنه لا يجوز شهادة أهل البدع والأهواء » . وفى رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقد وقف الإمام الغزالى من علم الكلام موقفاً وسطاً بين التحليل والتحريم فقال فى كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين : « إن فيه منفعة وفيه مضرة : أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم . وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعروفتها على ماهى عليه ولكن هيهات . فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف . ولعل التخليط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ... بل منفعته شىء واحد . وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » .

لكن من الحق القول إن تحريم علم الكلام بما يتطوى عليه من بحث نظرى فى الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له فى الثقافة الاسلامية . فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون فى أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والإيمان . وكانوا فى هذا إما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية وإما مشاركين ببحوثهم النظرية فى الواقع السياسى الذى اضطربت فيه الأمة الاسلامية حول مسألة الخلافة . ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن الغزالى نفسه الذى حرم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مروجاً لهما و للبحث النظرى فى الحقيقة الدينية نظراً لكثرة ما اشتملت عليه كتبه من براهين عقلية .

وفى هذا المجال الخاص بعلم الفصل بين النظر والعمل فى البحث عن الحقيقة

من وجهة نظر الثقافة الاسلامية نستطيع أن نثير قضية أخرى هى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وهى القضية التى وضعتها هذه الثقافة كهدف أسمى لها .
فقد اتفق فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة تتمثل فى تحقيق السعادة للانسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : « قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوب لذاتها ، وإنما يكدح الانسان لنيلها والوصل إليها وهى لاتنال إلا بالحكمة . فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما تعلم فقط . فانقسمت قسمين : علمى وعملى. فالقسم العملى هو عمل الخير . والقسم العلمى هو عمل الحق » . ولماكان عمل الحق أو الاشتغال به يؤدى حتما إلى عمل الخير فقد انتهى ابن رشد فى « فصل المقال » « إلى أن الحكمة والشريعة أختان رضيعان وذهب إلى أنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقا مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، ولتثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقا مع الحكمة إذا روعى فى تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الاجماع » . وجدير بالذكر أن ابن رشد فى توفيقه بين الحكمة والشريعة قد اقتفى فى هذا أثر محمد بن تومرت مهدى الموحدين الذى أورد فى كتابه « أعز ما يطلب » مقابلات كثيرة ومفيدة بين القياس الشرعى والقياس العقلى .

لكن من الحق أن نقول أيضاً إن تاريخ الفكر الاسلامى قد زودنا بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقلى أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة من الفقهاء . فبلغ الأمر بالفقهاء إلى أن حرّموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة واتهموا الفلاسفة فى دينهم . وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشهورة قال فيها : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت

بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة (فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد) . وفى هذه الفتوى حرّم ابن الصلاح الاشتغال بعلم المنطق أيضاً لأنه « مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر » وفى الطرف المقابل نجد الفلاسفة يتوجسون من الفقهاء ، ويخشون مغبة إذاعة الحكمة بين الجمهور وذلك لاعتقاد كثير منهم أن الشريعة هى علم الظاهر الذى يختلف عن علوم البرهان من حيث أنها تقوم على التأويل والاستدلال . فى هذا الصدد نستطيع مثلا أن نشير إلى ما ذهب إليه الفارابى من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى ألا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط . وقد فصل فصلا تاما بين مايقدم إلى أهل النظر العقلى وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى . وذلك لأن هؤلاء لايؤاخذون بما لايطيقون تصوره . . . فلذلك ماقدخوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه » (الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . وإلى مثل هذا الرأى ذهب ابن سينا فى كتاب « النجاة » . فبعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبى نجده ينصح بألا يزود العامة بشىء من الفلسفة لأنه لوفعل « فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لايخلص عنه » . ثم إن ابن سينا صاحب حكمة مشرقية خاصة لايريد أن يظهرها إلا للعارفين — فهو يقول فى مقدمة كتاب الشفاء : « ومن أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وموقف الغزالى معروف وهو « إلجام العوام عن علم الكلام » (عنوان لأحد كتبه) . وهو يقول فى الإحياء : « أما البحث فى الأسرار الالهية فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى مانطق به الشرع ، ففى ذلك مقنع للموفق . فكم من شخص خاض فى العلوم واستضر بها . ولو لم

يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين مما صار إليه . ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبى الرضيع » .

وهكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشريعة الذى نادى به الفلاسفة الإسلاميون لم يحظ بتطبيق عملى لأنه اقترن عند أكثرهم بحظر الحكمة على الجمهور وبتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، فى الوقت الذى كان ينبغى أن يؤدى على العكس من ذلك إلى إذاعة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على تنفيذ تعاليم الشريعة .

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا إلى إثارة اتجاه آخر فى البحث عن الحقيقة عندهم أراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضا فى نطاق ضيق جدا . وذلك لأن الحقيقة عندهم كانت تعنى شيئا آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التى يصل إليها الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن هؤلاء وأولئك يصلون إلى الحقيقة بعقولهم ، أما أصحاب هذا الاتجاه ، وهم المتصوفة ، فإنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست أيضا حقيقة الإنسان العابد بل هى حقيقة الإنسان العارف : أى العارف بالله ، الذى يتعدّى حدود الظاهر وقيوده بمعرفته ، تلك المعرفة التى تقوم عند الصوفية على الذوق ، وتستند إلى ملكة القلب أو السر . وهى بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التى تقدم إلى الإنسان معقولات وأساليب جافة ينظر إليها رجال التصوف على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة يتم التحول الذى ينشده الصوفية : تحول الإنسان من مألوف حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إماتتها لهذه الرغبات والشهوات وذلك ليتم الميلاد الجديد للانسان ، ميلاده الروحى الذى تمثل التوبة أولى لحظاته . ثم يأخذ الإنسان بعد ذلك فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور غامر يستولى على قلبه ويدعوه

إلى شهود الله والفناء فيه . وهذا المعراج الروحى وليد تطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها . وذلك عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية التى تمثل عند الصوفية طريقا شاقا طويلا، أطلقوا عليه إسم الطريقة أو السفر أو السلوك، وقد قسّموا هذه الطريقة إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض للسالكين فيها بإسم الأحوال .

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة فى مقابل أحكام الشريعة وهى تمثل عندهم — كما يقول القشيرى فى رسالته — أمراً بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق، فى حين أن الحقيقة مشاهدة للربوبية . لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها إلا بعد ضروب من المجاهدات الروحية . وفى هذا مزج بين النظر والعمل .

* * *

هذا عن السمة الأولى للبحث عن الحقيقة فى الثقافة الإسلامية ، وأعنى بها عدم الفصل بين النظر والعمل ، وقد جرّنا الحديث عن هذه السمة إلى إثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدل النظرى فى أمور الحقيقة الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وقضية المعرفة الصوفية وصلتها بالمجاهدات الروحية .

وكل بحث فى الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الإنسان من العالم ويعيّن مركز الثقل — ولا أقول نقطة البدء . فيوضح لنا فيما إذا كان مركز الثقل هذا قائماً فى الإنسان أم فى العالم .

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تشعر الإنسان بأنه يمكن أن يكون مركزاً للعالم كله ومسيطراً عليه ، فهو خليفة الله فى أرضه وهو الذى حمل الأمانة بعد أن بين أن يحملنها السموات والأرض والجبال وهو الذى سخّر له الله ما فى

السموات وما فى الأرض ولقد نصّ الله فى كتـابه العزيز أنه كرم بنى آدم وأن « الأرض وضعها للأنام » .. الخ .

لـكن ليس هذا إلا وجه واحد من الصورة أو من العملة . وإذا أردت أن تقف على الوجه الآخر فاقرأ مثلا هذه الآيات : « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » و « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولـكن أكثر الناس لا يعلمون » و « أم خلقوا من غير شيء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك ، أم هم المسيطرون » ؟ .

ومعنى هذا أن القرآن الـكريم بعد أن رفع من شأن الانسان أراد أن يوقفه على حدوده ، ويظهره على أن الـكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل فى بحثه عن الحقيقة لا يوجد فى عقله هو بل الأحرى أن نقول إنه موجود فى الطبيعة ، وهذه سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية .

ولم يكتف القرآن الـكريم بذلك بل نراه يحرص على أن يذكّر الانسان بأصله الترابى وبأن تسوية الله له كانت من المـادة : تارة من ماء مهين » وتارة « من طين » وأخرى « من صلصال من حمأ مسنون » ورابعة من تراب . « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذاً أنتم بشر تنتشرون » .

ولم يفعل أبو العلاء المعرى شيئـاً إلا أنه أكد هـذا المعنى القرآنى الأصيل حين قال : والذى حارت البرية فيه ... حيوان مستحدث من تراب .

* * *

كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للانسان كما أراد القرآن الـكريم أن يقدمها لنا . فقد حرص الله تعالى فى كتابه العزيز ليس فقط على أن يقول للانسان إنه مرتبط بالعالم الذى لا يمثل فيه إلا جزءاً منه فقط بل على أن يقدم لنا إلى جانب صورة الانسان الذى نفخ فيه من روحه وسوّاه تسوية ربانية

صورة الانسان المرتبط بمحيطه وتاريخه المادى الأمر الذى يدعونا حتما إلى إعادة النظر فى ذلك « الكوجيتو » الاسلامى الروحى الذى اقتطع تعسفاً من محيطه المادى وصور دائماً على أنه يمثل حقيقة الإنية الاسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام .

* * *

هذا الانسان الذى وضع فى موضعه من العالم وارتبط بتاريخه المادى هو الذى عهد إليه الله إذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمّله تعالى تلك الأمانة الشريفة .

لكن ما موضوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجد الحقيقة ؟ وأين يتجه الانسان فى بحثه عنها ؟

إذا أراد الانسان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى الديالتيكى المتحرك. وتلك سمة أخرى من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية القرآنية.

فالقرآن كله دعوة موجهة إلى الانسان ليتأمل آيات الله فى الكون أو الطبيعة وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست ظلالا أو أشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية . الطبيعة فى حركة مستمرة الأرض الميتة يحييها الله ويخرج منها حبًا . والليل لا يظل ليلا . بل يسلخ منه النهار والشمس تجرى . والقمر قدّره العلى القدير منازل . والأرض تراها خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، . . الخ . . وهذه الصور الكثيرة التى يدعونا الله إلى تأملها يقدمها لنا على أنها آيات . ولهذا فليس من المعقول أن تكون وسيلتنا إلى إدراكها مجرد الحواس . لأن الحواس تؤدى بصاحبها إلى إشباع حسه ولا تؤدى إلى تجاوز المدركات الحسية والتى هى أيضاً محصورة فى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تعجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة الكون

وحركة الأشياء أما العقل فهو الذى يقدر على هذا كله . ولهذا نستطيع أن نقول فى اطمئنان ان الدعوة إلى تأمل الطبيعة فى القرآن الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى صميمها دعوة إلى قراءة آيات الله فى الكون . ودعوة إلى تأمل حركة الظواهر الكونية وصيرورتها .

وهذا يدعونا إلى استخلاص سمة أخرى من سمات الثقافة الاسلامية بوجه عام وهى أنها عقلية ديالكتيكية ، تدعونا إلى تأمل الواقع الكونى بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده الحقيقية التى تهدينا إلى سر الكون وروحه . ولهذا كانت السور التى تحكى لنا هذا الديالكتيك الكونى موجهة كلها لأولى الأبصار ، أو لأولى الألباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون ..

* * *

غير أن كلمة العقل كلمة مضللة . فقد يفهم العقل على أنه العقل المجرد البعيد عن الواقع . ولهذا النوع من العقل هو الذى لجأت إليه الثقافة اليونانية بصفة خاصة ، واستحقت بسببه نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الاسلاميين .

ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الاسلامية أن تقدم نقداً عاماً شاملا للثقافة اليونانية تناول عديداً من الأفكار المنطقية والفلسفية .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الأفكار يحسن أن نشير إلى معنى الصدق فى الثقافة العربية الاسلامية . إذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبى الواقعى الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة .

يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث . أى أخبر بالواقع . ويروى أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسول فى حادث الإسراء قال : والله إن كان قال كذلك لقد صدق . ولذلك سمى بالصدّيق . ويقال فى اللغة أيضا : صدق فى القتال ونحوه . أى أقبل عليه فى قوة . وصدق فلاناً الوعد : أى أوفى به ، إذ يقول الله تعالى : « ولقد صدقكم الله وعده » .

وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق، ويكثر استعمالها في علم المنطق بالذات . وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع في الثقافة الإسلامية ؛ وهاتان الكلمتان هما : كلمة التصديقات وكلمة الماصدقات .

ولنبدأ بالكلمة الأولى . فالتصديقات جمع تصديق . « والتصديق هو حكم الذهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصور في الذهن للوجود الخارجى عن الذهن » (البصائر النصرية في علم المنطق للشيخ الساوى) . وقد قسم المناطقة العرب مباحث المنطق إلى بابين كبيرين: باب التصورات وباب التصديقات، والتصديقات هى القضايا . وقد أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضايا عندهم لا يمكن إلا أن تكون متضمنة لأحكام تحتمل الصدق والكذب . القضية في الثقافة الإسلامية هى الجملة اللفظية التى يقضى فيها بأمر أو بحكم . القضية ليس لها «كون لفظى » مستقل عما يجرى من الواقع ، كما يصورها لنا فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية . القضية عندهم تعبير عن الواقع . إنها تعبير عن وجود تلازم في النسبة بين طرفين هما طرفى الحكم . وليس من الضرورى بعد هذا أن يكون هناك تطابق بين مدلول القضية وما يجرى فى الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق إلا عندما يكون الحكم الذى تتضمنه القضية خبرا ، أى عندما يكون الحكم مخبراً لحدث يجرى فى الواقع الآن . لكن حسبنا أن تكون القضية تعبيراً عن التلازم فى الوقوع بين طرفى الحكم .

والكلمة الثانية التى أشرنا إليها على أنها من مشتقات الصدق فى الثقافة الإسلامية هى كلمة الماصدقات . والماصدقات هم الأفراد الحقيقيون الذين يشير الحد إليهم وينطبق عليهم فى الواقع : الماصدقات تمثل الغطاء الذهبى الذى يخلع على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ، وذلك لأنه غطاء له كيان فى الواقع أو الإمكان الذهنى . ولهذا ارتبط الماصدق بالمفهوم فى الثقافة الإسلامية . وبوسعنا

أن نقول بوجه عام إن هـذه الثقافة ثقافة ما صدقات ذوات مفاهيم أو ثقافة مفاهيم ذوات ما صدقات .

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الإسلامية تقف على النقيض من بعض التيارات الصورية الإسمية فى الفلسفة والمنطق ، وأخص بالذكر هنـا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل إذ لا يمكن أن توافق هذه النزعات مثلا على تسمية القضايا بالـ « تصديقات » . أما الماصدقات عند أصحاب هـذه النزعات فهم يصرحون لنا دائما أنها ما صدقات بدون مفهومات أو مفاهيم .أو أنها رموز بلا مرموزات .

نعود الآن إلى تناول بعض الأفكار المنطقية التى تعكس الاتجاه للتجريبى الحسى فى منهج الثقافة الإسلامية ، ذلك الاتجاه الذى استطاعت به هـذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها.

فنحن نعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم فى أساسها على عقيدة راسخـة وهى عقيدة قيام الماهيات أو وجودها فى الخارج : إما على شكل ماهيات مجردة توجد فى عالم مفارق ، وإما على صورة ماهيات نوعية ثابتة فى الطبيعه منـذ الأزل ، وراسخة فى الكون تمثل أنواعا ، ويحتل كل نوع منها خانة معينة ويتعذر على أى فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل إلى خانة النوع الآخر . والرأى الأول يمثله أفلاطون ، بينما يمثل الثانى أرسطو .

وقد رأى الإسلاميون بالنسبة إلى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبر عن الكلى ، فإنه لا وجود لها إلا فى الأذهان لأن الكلى لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان أو الواقع . فليس فى الخارج إلا وجود عينى. وفى هذه النظرة الحسية نقد لموقف أفلاطون فى قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجردة — وهو قول يوحى بالقول بتعدد القدماء — ، وفيه أيضاً نقد لأرسطو فى قوله بتحقيق

الماهيات النوعية فى الخارج وبثباتها . وعدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات فى الخارج يعود إلى أنهم تصوروا أننا لو قلنا بهذا القول لانتهى بنا الأمر إلى القول بوجود «واجب الوجود» أو الله باعتباره مجرد ماهية أو مجرد فكرة ذهنية . فالماهيات عند الإسلاميين ليست إلا أموراً تقديرية إعتبارية فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج .

وقولهم عن الماهيات إنها مجرد أمور تقديرية قد ساقهم إلى نقد الحد الأرسطى باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرف لماهية الشيء أو ذاته أو كنهه . ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل إلى كنه الشيء أو ماهيته أمر متعذر أو عسير . أما الحد عندهم فغايته أن يكون تمييزاً بين المحدود وغيره . وهذا التمييز لا يكون إلا عن طريق الوصف أو الشرح ، أى بالقول المفسر لإسم الحد وصفاته عند مستعمله . ويلاحظ ابن تيمية مثلا أن العلوم كلها فيها تصورات وصل إليها العلماء لكنهم لم يستندوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطى) بل استندوا فيها إلى وصف المحدود وتمييزه عن غيره . هذا فضلا عن أن افتراض الوصول إلى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم فى تغير وتحول .

ثم انتقل المسلمون من نقدهم للحدود والماهيات الكلية إلى نقد القضايا الكلية ، وبالتالى إلى نقد القياس الأرسطى الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن . هنا ويقدم المسلمون أولا مصادر أخرى اليقين فى المقدمة الكبرى القياس ، فيقولون بالمجربات والمتواترات التى استبعدها المناطقة الأرسطاليون باعتبار أنها غير مؤدية إلى اليقين .

أما المجربات فهى الأساس فى التجربة أو التجريب الذى يعول عليه فى العلوم

الاستقرائية . وبالنسبة إلى المتواترات فهى مصدر كبير لليقين فى بعض العلوم التى يقف على رأسها علوم الحديث كمصدر رئيسى للتشريع الإسلامى .

أما نقدهم للقضية الكلية فيكفى فيه أن نشير إلى نقد ابن تيمية للقضية الكلية وقوله عنها إنها قضية لافائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر نستمده من الخبرة أو التجربة . ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين — موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول — نقض المنطق — مجموع الرسائل الكبرى) أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية . ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادرة على المطلوب . ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية الكلية إلا فى الرياضيات والأمور الدينية .

وقد أدى هذا النقد الذى أورده ابن تيمية للقضية الكلية إلى نقد الجانب الذى يقيد العلم .

تلك إشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبى فى تفكيرهم العام وفى الدراسات المنطقية . أما عن اتباعهم المنهج التجريبى فى ميدان العلوم فأمر معروف . ويكفى أن نذكر فى هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازى والبيرونى وابن الهيثم والمجريطى وابن سينا وغيرهم وغيرهم ممن كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية .

لكن هذا المنهج التجريبى العلمى الذى أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف فى وجه العقل اليونانى المجرد لا ينبغى أن يؤدى بنا إلى أن نصف الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة حسية إذ أنها كانت وستظل دائما ثقافة عقلية نظراً لاهتمامها بالواقع الطبيعى الكونى وبحركة تطوره الديالكتيكى .

* * *

وقد تجلت مقاومة الثقافة الإسلامية للتجريد ليس فقط فى أخذها بالمنهج التجريبى ، بل فى اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية . ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الإنسان بتاريخه المادى وبجذوره الترابية وأيضاً عندما تحدثنا عن تأمل الإنسان لتطور الكون وصيرورته . أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا ، إنه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وإيمانها إقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى إسرائيل وقصة اليهود ومحاجتهم وقصة يحى ومريم والمسيح ... الخ . تجد عرضا رائعا لأخبار الأمم ، وتشعر أن الحقيقة التى أراد أن يقدمها الله لنبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقية مجردة ، بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل مايدعونا إليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخية من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند إلى وقائع التاريخ ونبض الحياة .

* * *

وبعد ، فى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة .

فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة العربية الإسلامية يرتبط أشد الارتباط فى المحل الاول بالدين الإسلامى كعقيدة Dogme وكشريعة Law أيضاً (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الأوامر Prescriptions والنواهى التى فرضها الشارع) فلم يكن البحث فى الحكمة Wisdom فى هذه الثقافة بحثا لمجرد لذة البحث النظرى وحده ، بل كان يتابع ليخدم العقيدة أولا . وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة . فقد وجد علماء الكلام الاسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونان

مثل أبيقور وليوقبس نظرية الذرات أو الجواهر الفردة مثلا ، فاقتبسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم. وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء إلى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هى نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية فى الصغر التى يؤدى القول بها إلى القول بوجود محدث أو خالق للعالم . ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن الوجود فارتابوا فى هذا القول لأنه يؤدى إلى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجوداً متحققاً ، ومن ثم وحدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد إلا فى الذهن ولا توجد فى الخارج أبداً . ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن إنكار العناية الالهية . ورفض الغزالى القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه وعندما رد عليه ابن رشد وقرر أن الإيمان بالحتمية فى الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره فى الكون (وقد تأثر بهذا الرأى الامام محمد عبده بعد هذا) كان فى رده هذا إنما يقول ما يعتقد أنه يخدم العقيدة . وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العلية وفسر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وكان لا يجد فى هذا تعارضاً مع العقيدة الخ .

لكن الحديث عن العقيدة فى الاسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغى أن نلق عليه أضواء كافية . إذ قد يفهم القارىء العربى من كلمة العقيدة الأمور التى لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال فى مقابل العقل والأمور العقلية . فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة فى الدين الاسلامى مؤسسة على العقل أصلا . وهناك آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل والنظر فى ملكوت السموات والأرض . وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء إلى أن النظر العقلى فرض كفاية على كل مسلم . ومن

هنا نستطيع أن نقول بوجه عام إن الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في الثقافة الاسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد . بل كان جمعا مشروعا حض عليه الدين الاسلامي نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشريعة الاسلامية فقد رأينا مصداقا له فيما سبق . إذ أن الثقافة الاسلامية قد نفرت أشد النفور من كل علم لا يفضى إلى عمل ، ومن كل جدل نظرى غير مثمر . ومن هنا كان سعيها الدائم للتوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما رأينا .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن إرتباط مفهوم الحقيقة في الثقافة العربية الاسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق في القول والعمل ، والعمل يعنى الإخلاص فيه fidelity ، والإقبال عليه بروح الجد . كما يقال : صدق في القتال ، أى أقبل عليه في قوة ، وكما يقال: صدق فلانا الوعد أى أوفى به . بل إن التقابل في اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن إهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون في ارتكاب الباطل ، ويدل أيضا على أن الذى يسعى إلى الحقيقة لابد أن يكون في الوقت نفسه ذا سلوك قويم . فالبحث عن الحقيقة في الثقافة الإسلامية مرتبط إذن بعمل الخير right behaviour والبعد عن الشر . وذلك لأن العلم في الإسلام أمانة. ومن يضطلع بهذه الامانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون أمينا من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية . يقول الله تعالى : « من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » .

وارتباط الحق بالصدق الواقعى في الثقافة الإسلامية يتيح لنا أن نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به . فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقا absolute أو ثابتا . بل لابد أن يكون نسبيا relative ، يتطور بتطور الواقع ، وهو في تطوره مقيد به في نموه development . الحق لا يكون مطلقاً

إلا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة . أما فى عالمنا فهو حق نسبى . ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين Certainty مطلق . لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين فى المقدمات الكلية لأنها توحى بثبات الحقيقة وثبات العلم، وهما متغيران. وفضلوا على هذه المقدمات الشرطية والأقيسة الشرطية أو كما كانوا يسمونها « أقيسة التلازم » ، متأثرين فى هذا بالرواقيين . وذلك لأن اليقين الذى تنطوى عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط فى العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو فى العلاقة بين المقدم والتالى أو بين اللازم والملزوم ؛ لكنه ليس قائما فى أيهما . ليس هناك حقائق ضرورية اللهم إلا فى ميدان العقيدة . لكن هناك علاقات ضرورية ، تستمد ضرورتها فقط من النسبة بين طرفين . وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين . وذلك لأنها نسبة متغيرة وليست ثابتة . وإذا كان المنطق الأرسطى قد أثر فى كثير من مظاهر الثقافة الإسلامية كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو ، فقد أثر فيها باعتباره « أورجانون » ، أى باعتباره أداة فكرية . لكن هذه الثقافة نفسها من خلال إهتمامها بالواقع الحسى وبالتجربة المتغيرة المتطورة هى التى استطاعت أن تكشف مظاهر القصور فى هذا المنطق السكونى الثابت ، وتكشف عدم قدرته على تفسير الواقع المتغير .

وهذه المجموعة الأخيرة من المفاهيم تقدم لنا صورة ديناميكية للحقيقة كما كانت تؤمن بها الثقافة الإسلامية التى عبرت أصدق تعبير عن تفتح الحضارة العربية المزدهرة أو إنفتاحها . فبالرغم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية إلا أنها فطنت إلى أن هذه الأخيرة ثقافية راكدة قامت على عقيدة معينة هى عقيدة ثبات الأنواع فى الطبيعة وقيامها قياما موضوعيا فى الكون . الأمر الذى يؤدى حتما إلى أن يصاب العلم بالركود ، ويعجز عن الوصول إلى إكتشافات جديدة مادام كل شىء قد وضع فى الطبيعة منذ الأزل، يقول ابن خلدون فى نقده لمنطق أرسطو

« إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة، فالتطابق بينهما غير يقيني ، لأن المادة قد تحول دونه اللهم إلا مايشهد له الحس من ذلك. فدليله شهود لا تلك البراهين المنطقية » . ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن حديث هذه الثقافة الاسلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية identity الذى يوحى بثبات الشيء وعدم تطوره . لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجهات أو بالحديث عن الجهة modality. والجهة عبارة عن الزاوية التى ينظر منها إلى الشيء . ولهذا فإن القول بالجهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين .

وبوسعنا أن نقول أيضاً إن هذا الانفتاح الذى طبع الثقافة الإسلامية بطابعه الخاص هو الذى جعلها تقيم وزنا للواقع ، ليس فقط للواقع مفهوما على أنه التجربة بل مفهوما أيضاً على أنه الممارسة العملية . وذلك لأن الإيمان بالتغير والتطور والدينامية لابد أن ينطوى فى الوقت نفسه على إيمان بالوسائل التى تعيننا على تفهمها ومسايرتها. وهذه الوسائل تنحصر فى التجربة العلمية والممارسة العملية. أما عن التجربة العلمية فقد قدمت الحضارة الإسلامية أسماء علماء كبار كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية . أما عن الممارسة العملية فإنها تمثل أساسا هاما من أسس الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية . وقد عبر الفقهاء عن هذه الممارسة بمبدأ « مراعاة المصالح المرسلة » . وهو مبدأ لاينبغى أن نفهمه فقط بمعنى برجماتى ينحصر فى معرفة التأقلم مع الواقع . بل علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصالح أنها أداة لتغيير الواقع نفسه ، وذلك عن طريق الفعل، والفعل الجماعى الجماهيرى بصفة خاصة . وهذا هو المقصود بالبراكسيس praxis . والإسلام كله ملىء فى هذه الناحية ثورة موحى بها أول الأمر، ولكنها أصبحت بعد هذا ثورة جماهيرية لتغيير الواقع من خلال الفعل .

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة. فقد وصفنا

فيما سبق الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة عقلية وليست حسية . والشيء الذى نريد أن نضيفه إلى هذا أنها كانت عقلية ثورية . وذلك لأن الواقع الحسى بطبيعته واقع محصور ضيق . والذى يهتم به إنسان محافظ . يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة . أما الواقع المتغير المتحرك الفسيح سواء كان واقعا كونيا أم اجتماعيا، فلا يصلح له إلا العقل الديالكتيكى أى العقل الثورى القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ، إنه وحده القادر على تجاوز الواقع الطبيعى والاجتماعى عن طريق الإحاطة بإمكاناته ودلالاته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى معطيات الحس التجريبى . وهو وحده القادر على رفض الواقع الحسى والاجتماعى الضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة . والحق أن الدين الإسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى وما كان له أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة الكونية منها والاجتماعية ، إلا لأنه دين عقلى ديالكتيكى ، ولأنه بهذه الصفة نفسه دين ثورى .

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم وزنا كبيراً فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو التواتر أو شهادة الغير Witness . وهذا المصدر هو الاساس فى المعرفة التاريخية وفى رواية الحديث . وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل النقلى ضوابط ومعايير . والمتواترات — كما يقول ابن سينا فى « النجاة » — « هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض » . وتحدث الفلاسفه الإسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذائعات ومقبولات ، وجميعها قد تكون مجرد مظنونات أى أنها قد تؤدى إلى المعرفة الظنية ، وقد تؤدى إلى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، إذا ما راعينا فيها بعض الضوابط . كأن يكون مصدر الرأى المتواتر من المصادر الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير السن كثير التجارب ، أو أن يكون الرأى المتواتر قد صدق به أكبر عدد من

الناس . لكن كل هذه المعايير غير حاسمة فى الوصول إلى اليقين . وحسبنا هنا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر الحقيقة لأنها عولت عليه فى علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

إذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فإن الثقافة الإسلامية بعد كل الذى رأيناه من حفاوتها بالواقع فى كل جوانبه الكونية والتاريخية لابد من تكون ثقافة ديالكتيكية ، ولابد أن تتصف الحقيقة فيها بأنها حقيقة ديالكتيكية وإذا أردنا حقاً أن نقف على نموذج رائع للفكر الديالكتيكى فى الثقافة الإسلامية، فأمامنا ابن خلدون الذى لم يدرس من هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس. فالدراسة العلمية التى قام بها هذا المفكر للعمران البشرى وحديثه عن البيئة وأثرها فى لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده فى ملاحظاته على التجربة والاستقراء ، وبحثه لعوامل الإنتاج التى تهيمن على الثورة الإقتصادية فى المجتمعات البشرية وعلى رأسها الطبيعة التى هى من صنع الله والعمل البشرى المبذول فى العمل ، وتناوله لصور المعاش فى المجتمع من زراعة وتجارة وصناعة وآراؤه فى الاحتكار وإنكاره له .. كل هذا من شأنه أن يضع هذا المفكر فى مصاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين .

واهتمام الثقافة الإسلامية بالواقع الديالكتيكى على هذا النحو يقطع لنا بابتعادها عن كل الاتجاهات الضرورية الشكلية فى البحث عن الحقيقة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن القضية Proposition عند الفلاسفة الإسلاميين لابد أن تتضمن حكماً . ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الألفاظ تكون « صورة » أو ترسم «لوحة» ما ، تترابط عناصرها ويتغير لونها عند تغييرنا فى ترتيب هذه العناصر . كلا . هذه الفكرة الصورية الشكلية عن القضية التى يقدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقد سبق أن أشرنا أيضاً إلى معنى الصدق فى الثقافة الإسلامية ورأينا إلى أى حد كان ارتباطه بالواقع . ومعنى هذا أن هذا الصدق بعيد كل البعد عن معنى الصدق عند فلاسفة التحليل

الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الصدق والواقع ويذهبون إلى أن القضية الصادقة هي القضية القادرة على توليد قضايا لفظية أخرى . فالقضية الصادقة عندهم هي القضية الولود ، والكاذبة هي القضية العقيم . أما الإسلاميون فلم يرتبط صدق القضية عندهم بولادة الألفاظ ، بل ارتبط بالتطابق adequation مع الواقع ، أو — على الأقل — ارتبط بالتلازم في الوقوع بين طرفي الحكم من ناحية الإمكان الذهني . ولنفس هذا السبب ، ولبعدهم عن كل اتجاه صوري نجدهم يرفضون مبدأ كمبدأ الإنسجام Coherence بين العناصر المختلفة في بناء الحقيقة . وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيراً ما يؤدي إلى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة . بل إنهم لم يعولوا على هذا المبدأ في نظرتهم الجمالية الفنية . وآثروا عليه الإهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هذا الأساس يقوم على الإهتمام بالجزئي الواقعي .

أخيراً هل عرفت الثقافة الإسلامية في بحثها عن الحقيقة المبادىء والمسلمات والمصادرات ؟ يقول ابن سينا في كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادىء على وجهين : إما مبادىء خاصة بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعي واعتقاد إمكان إنقسام كل مقدار إلى غير نهاية للعلم الرياضي . وإما مبادىء عامة مثل قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الهيئة وعلم اللحون وغير ذلك » .

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الإسلاميين) عن البديهيات والأصول الموضوعية والمصادرات ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بينة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطالبه بالتسليم بها ، وقبول هذا الأخير لها يكون قبول ظن أي عدم تأكد من يقينها أو عدم يقينها . أما المصادرات فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها « مساهماً وفي نفسه لها عناد » . ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الإسلاميين بالبديهيات والأصول الموضوعية والمصادرات لم ينته بهم أبداً إلى اتخاذ موقف صوري شكلي في تصورهم

للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلا - كما يذهب إلى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون - أن لعالم المنطق الحرية المطلقة فى فرض ما يشاء من مصادرات ، وفى مطالبتنا بالتسليم بصدقها ما دمنا نرى أنها تؤدى إلى المطلوب منها . وذلك لأن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس إلا بالنسبة إلى نوع معين من الحقيقة ، وهى الحقيقة الموضوعة اتفاقا أو الحقيقة التى تواضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية . أما الحقيقة التى سعت إليها الثقافة الإسلامية فهى الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتى تهدف أساسا إلى اليقين المرتبط بالصدق فى معناه الذى حددناه ، والمرتبط كذلك بالمعتقد belief : لا معتقدى أنا وحدى ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم فى المجتمع .



الفصل الثالث

طبيعة المعـــــرفة



. فى هذا الفصل سنعرض لطبيعة المعرفة أو تأويلها من حيث أنها مثالية أو واقعية . فنتحدث أولا عن أشهر الاتجاهات المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلى فى لاماديته وعند كانت فى مذهبه النقدى، والمثالية المطلقة الموضوعية عند هيجل ، وأخيراً المثالية فى العلم . ثم نتحدث بعد ذلك عن فلسفة الظاهرات عند ادموند هوسرل باعتبارها فلسفة بين بين : المثالية والواقعية . وأخيراً نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية .

١ ـ المثاليـــــة

« المثالية بالمعنى العام لها كما يقول لالاند Lalande في معجمه الفلسفي هي «الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الأعم لهذه الكلمة : والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية ». أو هي المذهب الذي يقول « إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن » وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة . أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدركة عن طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك، وهي ليست كالبرجماتية والحدسية مجرد وسيلة المعرفة إذ أنها تكون مذهبا قائما بذاتة ونظرة شاملة للكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كل منها ولكنها تتفق جميعاً في تصورها لطبيعة المعرفة وفي الإتجاه العام الذي يطبعها .

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين . الاولى سلبية أي تقرر حقيقة سلبية، والثانية إيجابية أي تقرر حقيقة إيجابية . أما الأولى فتقرر أن استقلال الطبيعة واكتفائها بذاتها ليس إلا مجرد وهم لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها إلا أنها تعتمد فعلا على شيء آخر غيرها . والقضية الثانية الإيجابية تقرر أن هذا الشيء الآخر الذي تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح سواء في ذلك العقل الفردي البشري أو العقل الكلي الإلهي .

وسنعرض الآن صور المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي وعند كانت . والمثالية المطلقة أو الموضوعية عند هيجل ثم نتكلم أخيراً عن المثالية في العلم .

(١) المثالية المفارقة عند أفلاطون :

يصور لنا أفلاطون في محاورة السفسطائي المعركة القائمة بين المثاليين والماديين على أنها معركة بين الآلهة والعمالقة . فالمثالية عند أفلاطون تعني :

١ — وجود مثل أو صور للأشياء ٢ — وجود هذه المثل مفارقة للأشياء.
٣ — قيام هذه المثل المفارقة في عقل إلهي يمثل عند صورة الصور أو أعلى المثل درجة وأسماها مرتبة ولذلك فإن مثالية أفلاطون المفارقة يصح أن نسميها كذلك بالمثالية الإلهية .

ولكن أفلاطون لم يثبت على نظرية واحدة في مثاليته . فهناك نظريته التي عرضها في محاورتي فيدون والجمهورية ، وهناك نظريته التي عرضها في محاورة برمنيدس ، وهناك نظريته التي عرضها في محاورة السفسطائي : وتتلخص نظريته الأولى في أنه قال بوجود نوعين من المعرفة . معرفة غير صحيحة وهي المعرفة المادية التي تأتي لنا عن طريق الحواس ، وأخص خصائصها التغير ، ومعرفة صحيحة وهي المعرفة التي تأتي لنا عن طريق النفس . وأخص خصائصها الثبات وهو يلخص هذه النظرة في الجمهورية إذ يقول : « إن أحط أنواع المعرفة يشارك في الصيرورة والتغير في حين أن أرقاها يتعلق دائما بالوجود الثابت » (الجمهورية ٥٤٤ ا) ومعنى أن عالم المثل كما تصورته فيدون والجمهورية هو عالم الثبات في مقابل عالم الحس المتغير .

ومنذ محاورة برمنيدس يبدأ أفلاطون في التساؤل : إننا إذا قلنا إن المثل قائمة مفارقة للمادة ، موجودة بذاتها وفي ذاتها ، فقد ينتهي بها الحال إلى أن تصبح غير معروفة على الإطلاق . لأننا ما دمنا موجودين في عالم الحس المتغير ، فكيف سيتسنى لنا ونحن نشارك في عالم التغير — أن نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتاً مطلقاً ؟ ومن أجل ذلك فلا بد أن يشتمل عالم المثل على شيء من التغير والحركة لنستطيع أن نصل إلى معرفته . وهكذا يقرر أفلاطون في هذه

المحاورة أن الواحد لاوجود له إلا بالأغيار (جمع غير أو الأشياء الأخرى غير الواحد) وأن الوحدة لاتقوم إلا بالكثرة وفى الكثرة وأن الثبات لايفهم إلا بالتغير وفى التغير . فالمثل تشارك إذن فى التغير والحركة ، وذلك من ناحيتين ، من ناحية أنها مثل متعددة وليست مثالا واحداً فقط ، فهذا التعدد يؤدى إلى نوع من الكثرة فى عالم المثل نفسه ، ومن ناحية أنها مثل أو صور عقلية تشارك فى الأشياء المحسوسة المتكثرة بطبيعتها «والحق أن برمنيدس — كما يقول الأستاذ جان ڤال الأستاذ فى جامعة باريس فى كتابه عن «محاورة برمنيدس» — تمثل أزمة أو نقطة تحول فى تفكير أفلاطون المثالى بحيث نستطيع أن نتحدث بعد هذه المحاورة عن نوع من واقعية أفلاطون التى تتمثل فى إقرارة مشاركة المحسوسات المتغيرة فى المثل » .

فمنذ محاورة برمنيدس نستطيع إذن أن نتحدث عن تطور فى فكر أفلاطون ، ولكن « أزمة » محاورة برمنيدس لم تنته بأفلاطون إلى واقعية بالمعنى الصحيح وإنما إلى تعديل فى مثاليته الأولى وهى المثالية المفارقة . فبعد أن كان يقول إن المثل قائمة مفارقة فى عالم خاص بها ولم يحدث أن شاركت فى الوجود الحسى المتغير . يقول أفلاطون : « على الفيلسوف الذى يقدر المعرفة حق قدرها أن يتمثل بالطفل الذى يقدم له شيئان ليختار بينهما فيختار الإثنين معا . عليه أن يقرر أن الحقيقة قائمة فى كل ما يتغير وكل ماهو ثابت معا » .

ولكن المثل بعد أن تشارك فى العالم الحسى تترك هذا التغير الحسى ، كما تركت من قبل الثبات ، وتذهب إلى حقيقة أخرى مغايرة للثبات والتغير معا ، وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أفلاطون فى محاورة السفسطائى : « والآن ، فإنك تتصور الحقيقة على أنها شىء ثالث يوجد فوق هذين الإثنين » ويرد عليه تيتاتوس قائلا : « إن الحقيقة إذن ليست فى الحركة والثبات اذ أخذا معا أو وإذا أخذا

متعاقبين بل فى شيء متميز أو مختلف عن كليهما ». فالمثل إذن فى الصورة الأخيرة التى قدمها أفلاطون عبارة عن صورة نوعية للأشياء توجد فوقها وتشارك كلها فى مثال الخير الذى هو واهب الصور عند أفلاطون .

* * *

(ب) المثالية الذاتية :

سنتحدث هنا عن مذهبين : ١ — اللامادية عند جورج باركلى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) . ٢ — المثالية الشارطة أو النقدية عند كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ومن الغريب أن كانت قد نقد باركلى وعارض مثاليته التى بدت له على أنها نموذج المثالية اليقينية التوكيد المتزمتة l'idealisme dogmatique وقدّم لنا فى مقابل هـذه المثالية مثاليته النقدية أو الشارطة التى تهتم بوضع الشروط التى تجعل التجربة ممكنة ولكن هذا النقد الذى وجهه كانت إلى باركلى وفرّق على أساسه بين مثاليته هو ومثالية باركلى لا يمنعنا مع ذلك من أن نتحدث عن المثاليتين تحت باب واحد ، ونضع لهما عنوانا واحدا هو : المثالية الذاتية ، وهذا هو مافعله كثير من مؤرخى الفلسفة .

١ - المذهب اللامادى عند باركلى :

رأى باركلى أن الطريق إلى الحقيقة من فرط ما أثقله الفلاسفة فى تجريداتهم ومصطلحاتهم الجوفاء قد سد دوننا حتى لم نعد بقادرين على تحصيل الحقيقة ، وقال إننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئا مع أننا لو تعمقنا الحقيقة لوجدنا أننا نحن الذين قد أثرنا الغبار ومن ثم أصبحنا عاجزين عن رؤية شيء ما .

إن الفلاسفة يدعون قيام جوهر مادى خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من إمتداد وشكل ولون وطعم ورائحة الى غير ذلك من الصفات التى نصف بها الشيء المادى ، وعلى العكس من

ذلك ذهب باركلى إلى أن هذه الصفات كلها لاوجود لها إلا فى عقلى أنا لأنها ليست فى نهاية الأمر إلا أفكارى أنا عن الشيء المادى أو صورى الذاتية عنه . هذا الجوهر المادى إذن ليس إلا مجرد وهم باطل . فعلينا إذن أن نتخلص منه ونلغى وجوده ، ومن أجل هذا ، سمى باركلى مذهبه باللامادية ، أى المذهب الذى يلغى وجود المادة أو الجوهر المادى ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها وينظر إليها فقط على أنها الصورة الذهنية التى يخلعها العقل على الأشياء .

ويقول باركلى فى نص مشهور فى كتابه « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » (المحاورة الثالثة) :

The Three Dialogues between Hylas & Philonos

« سل البستانى لم يعتقد بوجود شجرة الكريز فى الحديقة وسيخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه ، ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة . وسينبؤك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لايدركها وعلى ذلك فإن الشيء الواقعى أو ماله وجود عنده هو مايدركه بحواسه . أما مالا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود » . ومن ثم وصل باركلى إلى مبدئه الأشهر ، وهو : وجود الشيء ادراكه أو قائم فى كونه مدركا Esse est percipi أو أنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم الشخص المدرك aut percipare وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل فى رأى باركلى الى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين ، وفى كتابه « نحو نظرية جديدة فى الرؤية أو الإبصار » An Essay towards A New Theory of Vision الذى ألفه وهو فى سن العشرين ذهب باركلى الى الغاء الوجود الواقعى للمكان والى الغاء المسافة التى تهيىء لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة فى المكان مستقلة عن ادراكنا ومعنى ذلك كله أن باركلى ألغى وجود « المادى » material واستبدل به وجود المحسوس the sensible أى أنه لم

يعترف إلا بما يظهر لنا من الأشياء من خلال إدراكنا وحواسنا وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك . وهكذا ربط باركلى وجود الأشياء بعجلة الإدراك. وقال إن العقل أو الإدراك ليس فقط مسئولا عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء لأن الاشياء لا وجود لها إلا بالقدر الذى أدركها ، ولأن وجود هذه الاشياء لا يتكشف لى إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكى .

هذه اللامادية عند جورج باركلى تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية المتطرفة .

ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية ، وذلك لأنه بعد أن قيد باركلى وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو تساءل هل معنى ذلك أننى إذا أغمضت عينى مثلا عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألمسها وقطعت صلة جميع حواسى بها ، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة ؟ لو كان هذا صحيحا لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم . لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عينى أم لا — وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه ، وهو العقل الإلهى أو الله . وهكذا أنقذ باركلى فلسفته من الذاتية المطلقة التى يؤدى إليها مذهبه اللامادى ، لأنه اعترف بالوجود الواقعى للعالم عن طريق العقل الإلهى . وهو فى هذا وثيق الشبه بديكارت فى مثاليته المنهجية — أو كما يحلو لكانت أن يسميها — فى مثاليته الإشكالية idéalisme problematique لأن وجود الله عند ديكارت هو الأساس فى وجود العالم .

٢ – المثالية النقدية أو الشارطة عند كانت :

مثالية كانت لها صفتان رئيسيتان : فهى مثالية نقدية ، وهى مثالية شارطة أو ترنسندنتالية transendantal . هى نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن كانت قد رأى أن العقل الإنسانى يخول

لنفسه الخوض فى موضوعات كثيرة تند عن طاقته البشرية وتلتقى به فى آفاق لا قبل له بها، وهذه الموضوعات وهى موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث فى الله والبحث فى حرية الإرادة والبحث فى النفس وخلودها ، وعلى العكس من ذلك قدم لنا كانت فلسفة محصورة فى حدود « التجربة الممكنة »وعلى العكس من ذلك العقل الإنسانى قد يتناولها . ومن الناحية الثانية ، تتصف مثالية كانت بأنها مثالية ترنسدنتالية ومعنى ذلك أنها المثالية التى تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة ، وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبار أنها قائمة فى داخل التجربة ، مباطنا لها ، ومعنى الشروط الأولية إجمالا أنها الشروط العقلية التى يصنعها العقل دون أن يعتمد على التجربة ، ورأى كانت أن هذه الشروط تتعلق فحسب « بالتجربة الممكنة »أى أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية فحسب .

بدأ كانت مثاليته بالتفكير فى طبيعة المكان والزمان .فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان إطار لتواريخها ، ثم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التى نعرف بها المكان والزمان ، فتراءى له أننا لا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية .وذلك لأننا نستطيع أن نسقط من حسابنا جميع محتويات المكان وموضوعاته دون أن تختفى فكرتنا أو الصورة التى يكونها عقلنا عن المكان ، وهذا يثبت لنا أننا ندرك المكان إدراكا يختلف عن إدراكنا لمحتوياته ، فنحن ندرك محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ولكننا ندرك المكان نفسه عن طريق العقل . وفضلا عن ذلك فإننا نتصور المكان على أنه لا متناه ، وليس فى التجربة الحسية سوى مقادير متناهية ، وهذا دليل آخر على أن فكرتنا عن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من التجربة الحسية . وما قلناه عن المكان ينسحب كذلك على الزمان لأن صورتنا العقلية عن الزمان مختلفة عن لحظات الزمان التى نستطيع أن نجرى عليها المقاييس المختلفة (الساعة مثلا) ، والتى ترتبط دائما

بموضوعات المكان ، هذا فضلا عن أننا تتصور الزمان — تماما كتصورنا للمكان — على أنه لامتناه فى حين أن لحظاته متناهية وهذا يدل كذلك على أن الصورة العقلية التى لدينا عن الزمان ليست مشتقة من التجربة الحسية .

ويطلق كانت على المكان الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى كما يطلق على الزمان الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطنى . أما العلم الأولى الخاص بالمكان فهو علم الهندسة ، والعلم الأولى الخاص بالزمان هو الحساب . أما علم الحركة أو الميكانيكا فهو خاص بالمكان والزمان الأوليين معا .

وصورتا المكان والزمان هما صورتا الحساسية sensibilté a أى صورتا الإدراك الحسى: سواء منه الإدراك الحسى الخارجى الخاص بالأشياء أو الإدراك الحسى الباطنى الخاص بالظواهر النفسية الباطنية . والمكان والزمان صورتان ندرك عن طريقهما الصفات الرئيسية الأشياء وللظواهر النفسية . أى : صفة الامتداد مثلا بالنسبة إلى الأشياء وصفة التتابع أو التتالى الزمنى بالنسبة إلى الظواهر النفسية وقد أوضح كانت هذا فى القسم الخاص «بالحساسية الشارطة» فى كتابه الرئيسى : نقد العقل الخاص « Critique de la raison pure

ولكن الذات العارفة لاتتكون من ملكة الحساسية فقط وإنما تشتمل على ملكة أخرى هى ملكة الذهن L'entendement وهى الملكة الخاصة بالإدراك العقلى وذلك لأن الأشياء بعد أن تدرك إدراكا حسيا لابد أن تشكل تشكيلا عقليا عن طريق المقولات categories وهى مثل الوحدة والكيف والكم والعلاقة والجوهر والعلية . . . الخ . وهذه المقولات تصورها كانت على أنها قوالب عقلية تصب فيها الأشياء أو تنشر على الأشياء فتجعلها «معقولة» وتخضعها لفاعلية العقل . وهى كما ترى خاصة بالصفات الثانوية للأشياء . فإدراكى لشىء ما لابد أن يكون مشتملا على إدراك لكيفياته (لونه وشكله مثلا) ، ولكمه (حجمه) ولا بد كذلك أن أدرك علاقاته الأخرى . . . الخ . هذه الصفات

الثانوية جميعها لم يقل كانت بأنها قائمة فى الأشياء بل ذهب إلى أنها من « تشكيل » العقل .

ومعنى ذلك أن العالم كله أصبح عن طريق ملكتى الحساسية والذهن مرتبطا بالذات العاقلة ، معتمداً عليها ، وأراد كانت أن يؤكد هذا فقال إن الإدراكات المختلفة تعتمد كلها على مبدأ ذاتى موحد تلتقى عنده جميع الإدراكات ويمثل مبدأها التركيبى التأليفى . وهذا المبدأ هو ما أسماه كانت « أنا أفكر » jepense أو « الأنا » ، وجعل منه أساساً لوحدة العالم .

وقد أطلق كانت على الأشياء اسم الظواهر Phénoménés وهى تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء موضوعات المعرفة وهذا توكيد للاتجاه المثالى الذى سار فيه كانت . لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا منها . وهو نفس المعنى الذى أكده باركلى قبله . أما ما عليه الأشياء فى الواقع فقد قرر كانت أننا لانعرف عنه شيئا ونظل جاهلين به ولن نصل إلى معرفته أبداً وهذا هو ما أطلق عليه كانت اسم (الشىء فى ذاته) la chose en soi فالشىء فى ذاته إذن يمثل الشىء فى الواقع ، أو هذا الجزء من الشىء الذى لاتعرفه الذات . وإذا كانت الذات العارفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تعدل عن البحث فيه إطلاقا وتكتفى بالبحث فيما يبدو لنا فى الأشياء ، أو فى الظواهر ، معتمدة فى ذلك على ملكتى الحساسية والذهن وهما الملكتان الخاصتان بعالم الظواهر . لكن العقل الإنسانى قد يركبه الغرور أحيانا وقد يتخيل أنه قادر على الخوض فى عالم الشىء فى ذاته . فى هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من النقائض antinomiés والمغالطات ويسمى كانت الملكة التى تتطاول على منطقة الشىء فى ذاته وتسلم الإنسان إلى المتناقضات بملكة « العقل » la raison .

وهكذا ربط كانط وجود الأشياء بمجلة الذات العارفة ربطاً محكما ولم يفهم التجربة إلا على أنها التجربة التى ينشر عليها العقل صورتى الحساسية ومقولات

الذهن فتلفها بين طياتها وأطلق على الأشياء التى تبدو لنا فى التجربة اسم الظواهر أما التجربة التى تضم الأشياء الواقعية ، أى الأشياء كما هى عليه فى الواقع ، فقد حكم كانت عليها بأنها ستظل مجهولة منا . وأطلق على هذه الأشياء الواقعية اسم الأشياء فى ذاتها . ونلاحظ هنا ان تصور كانت للشىء فى ذاته ميتافيزيقى محض . فبدلا من أن يتصوره على أنه يمثل حقيقة الشىء التى نجهلها منه الآن والتى ستتكشف لنا يوما بعد يوم ، شيئاً فشيئاً نتيجة للتقدم العلمى مثلا ، تصوره على أنه حقيقة خفية مستورة تظل مجهولة منا سواء تقدم العلم واتسعت معرفة الإنسان أم لا .

ورأى كانت أن (الشىء فى ذاته) على الرغم من أننا لا نعرف عنه شيئاً إلا أنه يمثل عنده علة الظاهرة ومصدرها . وهذا **المصدر الموضوعى** قد كُتب علينا أن نظل جاهلين به ولذلك فعلينا أن نتجه بأذهاننا إلى مصدر الظواهر الوحيد الذى نستطيع أن نعرفه ، وأعنى به **المصدر الذاتى** : الذات وصورها ومقولاتها.

وهكذا فإن كانت لم يكتف بأن جعل العالم يدور فى فلك الذات العارفة بل حكم بأننا سنظل جاهلين إلى الأبد بهذا القسم من الأشياء الذى لا يبدو لنا من خلال الذات . فمثاليته الذاتية النقدية إذن مثالية مزدوجة .

(ج) المثالية الموضوعية أو المطلقة عند هيجل :

ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . ونظر الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانت إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه . وأرادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة نوعا من الاستقلال عن الذات. فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعتبر إذن رد فعل ضد المثالية الذاتية ، فهؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص هيجل Hegel آثروا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الطبيعيين Naturalistes الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلالا تاماً عن الذوات وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات وشبه هيجل منهجه بأنه عبارة عن تأليف synthése بين موضوع thése هو الطبيعة وبين لا موضوع أو نقيض موضوع antitése هو الذات . وعلينا إذن فى هذا التأليف أن نؤلف بين جميع العناصر الحسية فى كل مب...

المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين ونسقط من حسابنا تطرفهما . فليس بصحيح — كما تدعى المثالية الذاتية — أن العالم مقيد بالذات العارفة فى الإنسان . ولكن إذا كان العالم غير مقيد بهذه الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه مستقل تمام الإستقلال، إذ أنه معتمد على الذات الخالقة المطلقة الذى هو مخلوق بالنسبة إليها . ومن الناحية الثانية : فقد أصاب الطبيعيون فى نظرتهم إلى الطبيعة وجعلها مستقلة نوعا ما عن كل ذات لكنهم أخطأوا إذ لم يفطنوا إلى أن الطبيعة مخلوقة من خالق هو مصدرها وشرط وجودها وأنها مقيدة تماما بهذا المطلق .

ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجود عقل مطلق أو إلهى فى الطبيعة . وأن هذا العقل الإلهى باطن فى الطبيعة . وأن الطبيعة خاضعة فى حركتها وتطورها لهذا المطلق الذى تختلط حركته بحركتها وصيرورته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة فى الطبيعة نفسها . وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجرد مظهر لحركة المطلق وتطوره . فصراع الظواهر وتطورها كل هذا خاضع لوجود المطلق ووجوده وجوداً باطنا فيها . فهو مصدرها وهو الذى يسيرها إلى غاية عليا .

فالمطلق يمثل فى نظر المثالية الموضوعية الوجود الواقعى كله ونظرت إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق ، والمطلق بهذا الاعتبار حاضر فى الطبيعة، مباطن لها ، وليس منفصلا عنها . وليس من شك فى أن هذه النظرة للمطلق تتفق كثيراً مع نظرة المسيحية لله باعتباره باطنا فى الطبيعة immanent .

* * *

(د) المثالية فى العـــالم :

إنتهينا الآن من الإشارة إلى أشهر الاتجاهات المثالية المعروفة فى تاريخ الفلسفة إشارة عابرة . ولكن الحديث عن المثالية لا يكمل إلا بالحديث عن صورة أخرى من المثالية ، وهى المثالية فى العلم .

فقد أراد بعض الفلاسفة العلماء أن يحيلوا الوجود الواقعى بكيفياته وصفاته

المتعددة المنوعة إلى مجموعة من الكميات والمقادير والنسب والروابط والأرقام والقوانين العلمية . وحجتهم فى ذلك أن الفلسفة والعلم لا يمكن أن يقفنا عند هذه الكثرة الكيفية المنوعة لأن حصرها فى مقادير مقننة وإخضاعها للقوانين العلمية أمر عسير . ومن ذلك قالوا بضرورة إرجاع هذه الكثرة إلى شيء من الوحدة . والوحدة التى ارتضاها أصحاب هذا الاتجاه من الفلاسفة ـــ العلماء هى الوحدة التى تظهر من خلال القوانين العلمية والمعادلات الرياضية ، فقد بدا لهم أن الإنسان لن يكون قادراً على إخضاع نفور الطبيعة له ومقاومتها لسلطته العقلية إلا عن طريق الأرقام الحسابية والنسب الرياضية والقوانين العلمية . فهى وحدها التى تستطيع أن تبرهن على خضوع الطبيعة لعقل الإنسان .

لكن هذا الاتجاه له خطورته فقد ظن بعض هؤلاء الفلاسفة العلماء أن دنيا الأرقام والعلاقات الرياضية هى عالم الواقع . ومن ثم خلقوا لأنفسهم عالما خاصا قوامه هذه الأرقام والنسب الرياضية ، وعاشوا فيه . ولكنهم يتجاهلون بذلك أن هذا العالم المصطنع لا قوام له بذاته ، وأن « الكم » الذين يسمون إليه ليس كل شيء ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجعلنا نستغنى عن الكيف الواقعى أو عن الواقع الكيفى ، فإدينجتون Eddington فى انجلترا مثلا يخطىء إذ يحيل الواقع إلى مجموعة من الروابط والقوانين العلمية والرموز الجبرية .

فهذا الإتجاه الذى يدعى أن عالم الكم هو عالم الواقع إتجاه خاطىء يؤدى إلى مثالية فى العلم لأنه يبعدنا عن الواقع الكيفى .

وليس بأقل خطأ منه فى نظرنا ذلك الاتجاه المضاد له والذى ينظر إلى الرموز الرياضية والنسب والروابط العلمية على أنها مجرد تجريدات علمية إصطلح عليها العلماء إصطلاحا ولا تترجم للواقع فى شيء وانتهى أصحابه من ذلك إلى نوع من النسبية فى العلم أو ما يمكن أن يسمى باسم الإسمية أو اللفظية العلميـــة lé nominalisme scientifique وهؤلاء من أمثـــال هنرى بونكاريه H. Poincaré وبيير دوهم Pierre Duhem وإدموند لى روى Ed. Le Roy.

فالروابط والقوانين العلمية ليست هي الواقع وليست كذلك بالتجريدات اللفظية التي لا علاقة لها بالواقع ، فالإتجاه الأول يؤدى بنا إلى مثالية في العلم . والإتجاه الثاني يؤدى إلى نسبية في العلم وكلا الاتجاهين يبعدنا عن النظرة الصحيحة إلى القوانين العلمية وهي التي تنظر إلى هذه القوانين لا باعتبار أنها بعيدة كل البعد عن الواقع بل باعتبار أنها مجموعة الروابط والنسب التي تعبر عن الواقع تعبيراً خاصاً.

ومن أجل ذلك فإن هذه التعبيرات والرموز لا تكفي وحدها للدلالة على الواقع ، وعلينا إذا أردنا حقيقة أن نلتقي بالواقع أن نترك هذه النسب العلمية من حين إلى آخر لنصطدم اصطداما بالواقع وشكائمه ونلتقي بكيفياته ونلمس حرارته وحيويته . فالبحث العلمي بحث في الماهية أو في نوع خاص من الماهية هي الماهية الرياضية — الطبيعية — وهذه الماهية مختلفة عن الوجود الكيفي الواقعي الذي يسبقها ويتعداها ، والتي هي في صميمها ليست إلا مجرد تعبير عنه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٢ - فلسفة بين المثالية والواقعية

فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا

أراد إدموند هو سرل Edmund Husserl (١٨٠٩ — ١٩٣٨) أن يؤسس فلسفة بين بين : لاهى مثالية ولاهى واقعية ، وسمى فلسفته هذه بفلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا La phenomenologie.

الحق أن هذه الفلسفة قد أثارت تأويلات مختلفة متباينة . فالذين قرأوا الكتابات الأولى لهوسرل ذهبوا إلى القول بأن فلسفته عبارة عن بحث مثالى فى الماهيات المنطقية والنفسية . والوجوديون ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الماهية عند هوسرل مرتبطة بالوجود ، بالمعنى الذى يفهمونه من الوجود ، أى بالتجربة الحية ، وهناك — من ناحية ثالثة — بعض مؤرخى الفلسفى المعاصرين من ذهبوا إلى أن فى فلسفة هوسرل عناصر واقعية كثيرة وليس هنا مجال الحديث على كل من هذه الاتجاهات ، إذ أننا لم نشر إليها إلا لنعطى القارىء فكرة ما عن صعوبة فهم هذه الفلسفة ، وعن أهميتها البالغة فى تاريخ الفلسفة المعاصرة .

عرف هو سرل فلسفته بأنها منهج ، منهج البحث عن الحقيقة ، وفى رسالته عن « الفلسفة كعلم دقيق » . وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البدء الصحيحة. بأدى شىء نبدأ ؟ . أنبدأ بهذا الواقع الممتد أمامنا ، والذى يفترض وجوده الرجل العادى ، ولا يفكر مطلقاً فى أن يناقشه ؟ لا . إن واقعية الرجل العادى أو — كما يسميها هوسرل — واقعية الموقف العادى أو الطبيعى l'attitude naturelle واقعية ساذجة تجعل صاحبها مشدود الوثاق إلى الواقع مقيداً بسلاسل من حديد تقيد حريته وتعوق نشاطه .

أنبدأ بالذات ، كما يذهب أتباع المذاهب الذاتية ، ونقول إن العقل الإنسانى هو الذى يخلق الأشياء ، أو العالم كله ، ويشكله تشكيلا عقليا ؟ لا ، إن كل فيلسوف يتوخى الصدق لابد وأن يعترف بأن الأشياء مستقلة عن كل إدراك لها وسابقة عليه ، علينا إذاً أن نجد طريقاً أو منهجاً يخلصنا — من ناحية — من أخطاء وسذاجة واقعية الموقف العادى أو الطبيعى ، ويخلصنا — من ناحية أخرى — من الارتماء فى أحضان مثالية متطرفة ، وهذا المنهج الجديد هو فلسفة الظاهرات او الفنيومينولوجيا .

وفلسفة الظاهرات تقوم على عملية رد العالم الخارجى فى صورته المادية إلى الذات ، ان هوسرل قد رأى ان من واجب الفيلسوف ان يقاوم انغماسه فى العالم على هذه الصورة الساذجة التى تظهر لهمنه ، ومن اجل ذلك عليه ان يرد العالم إلى الذات . وعملية الرد هذه تشتمل على نوعين من الرد : الرد التصورى eidelic reduction الذى يجعل الفلسوف يتعلق بالماهيات او التصورات . ويسقط من حسابه الوقائع الجزئية . والرد الشارطى transcendental reduction الذى يتميز بوضع جميع الأشياء المادية بين قوسين وبتعليق الحكم عليها او بالأحرى على وجودها الواقعى ، وهذا هو مايسميه هوسرل بمنهج الأبوشيه Epoche الذى يتبعه الفيلسوف ليجعل من العالم مجرد « ظاهرة » ، وعلى الفيلسوف بعد ذلك أن يبحث فى إعطاء « معنى » لهذه « الظاهرة » التى علق الحكم عليها أو على وجودها الوقعى ووضعها بين قوسين ، وقد أوضح هوسرل هذا كله فى كتابه الرئيسى : افكار نحو الفلسفة الفينومينولوجية .

Idées directrices Pour une Phenomenologie.

وعلى ذلك فإن تسلسل خطوات المنهج الفينومولوجى يكون كالآتى : العالم — العالم كمجرد ظاهرة — البحث عن « معنى » يعطيها « الإجو » لهذه الظاهرة .

والآن ما ماهية هذا المعنى الذى يحاول « الإجو » أن يعطيه للعالم كظاهرة ؟ يرى هوسرل أن من واجب الفيلسوف أن يبعد عن كل المحاولات المذهبية الإنشائية التى يقدم لنا فيها « إنشاء » نظريا للعالم. وعليه أن يقيد نفسه « بوصف » الظواهر التى أمامه فحسب . فالمنهج الفينومينولوجى منهج وصفى يقوم فيه الفيلسوف بوصف الظواهر التى تبدو لشعوره ويقاوم فى نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يقدم لنا العالم فيها فى صورة كاملة منظمة وكأنه قد رسمه رسما دقيقا وأحاط بكل دقائقها وتفصيلاتها . وقد أثرت الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات باعتبارها فلسفة وصفية فى الفلسفات الوجودية أعظم تأثير لأن هذه الفلسفات فى صميمها ليست إلا فلسفات وصفية تعارض الإنشاء المذهبى .

وفى هذا الوصف الذى يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائما متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه. وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصد أو الاتجاه l'intentionnalité الذى يلعب دوراً رئيسيا فى فلسفة هوسرل ومعنى ذلك أن الشعور عند هوسرل يقصد موضوعه الذى يغايره فى كل لحظة من لحظاته ، وبه ميل طبيعى يحيله إلى هذا الموضوع ويبعده عن تأويل ذاته . والشعور فى اتجاهه هذا نحو الموضوع لا يخلق هذا الموضوع أو يوجده كما تدعى المثالية الذاتية . وذلك لأنه فى اللحظة التى يتجه الشعور إلى موضوعه يجد هذا الموضوع أمامه على نحو لا يجعله يتدخل فى إيجاده . فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور فى حالة « معية » وإياه ، ومثول العالم فى حالة معية مع الشعور خطوة سابقة على معرفة الشعور له ، وإذا كان للشعور معطيات données فهناك معطيات موضوعية سابقة على هذه المعطيات الشعورية . وهذه المعطيات الموضوعية يسميها هوسرل « بالمعطيات السابقة على المعطيات الشعورية pré — données . وهذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتى يجدها الشعور ماثلة أمامه فى اللحظة التى يتجه فيها إلى موضوعه لها زمانها الموضوعى الخاص ، وهى التى تجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية . وهوسرل يقرر أن موضوع

الشعور له تاريخ وهذا التاريخ يجعلنا نرجع به إلى الصورة التى كانت له قبل أن يكون موضوعاً للشعور أى قبل أن يظهر من خلال الشعور ، وفضلا عن ذلك . فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقى لا من حيث أنها تستمده من وحدة الشعور أو الإجو بل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة بها . تتمثل فى العلاقات الموضوعية بين هذا الشىء موضوع الإدراك (هذا الكتاب مثلا) وبين جميع الأشياء التى يوجد مرتبطا بها مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب والأشياء الأخرى الموجودة فى الحجرة ... الخ .

وفيما يتعلق بإدراك الانسان للأغيار أو للأشخاص الآخرين الموجودين معه فى المجتمع ، أى إدراك العلاقة بين الفرد والأغيار أو بين الأنا والغير moi autrui فقد ذهب هوسرل إلى أن وجود الأشخاص الآخرين يفرض على الذات الشاعرة ويكون ماثلا أمامها قبل أن يظهر فى داخل التجربة الشعورية .

هذه إشارة سريعة لبعض الجوانب الواقعية فى فلسفة هوسرل . فالتجربة الفينومينولوجية فيها جانب سلبى يتمثل فى هذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتى يجدها الشعور ماثلة أمامه (وهذا هو الجانب الذى يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية) وجانب إيجابى يتمثل فى عملية رد العالم الى الذات ، وفى « المعنى » الذى تعطيه الذات أو الإجو للعالم وهو ما يطلق عليه هوسرل الفعل الشارطى الذات أو الإجو (وهذا الجانب يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة مثالية) .

وقد نادى هوسرل فى فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها en personne-es selbst أى إلى الأشياء الظاهرة فى الشعور ظهوراً بيناً أمام البداهة . بداية التجربة الحية L'expérience vécue ومعنى ذلك أنه لكى نحكم على شىء ما لابد أن نرجع إلى الذات لنلتقى بهذا الاتجاه الباطنى أو القصد الشعورى . فإذا كان هذا الاتجاه « ممتلئاً » ، أى مصحوباً بحضور الشىء أمام الذات الحية ، حكمنا بوجود هذا الشىء ومن ثم بحثنا عن (معنى) نحاول أن نعطيه لهذا الشىء .

واهتمام هوسرل بهذا (المعنى) الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشىء هو الذى جعل الوجوديين يتأثرون فلسفته ويؤولونها تأويلا خاصاً يتفق مع اتجاههم المثالى . فهم يقولون إن (المعنى) الذى أحاول إعطاءه للشىء كما يظهر أمام تجربتى الحية مستمد من تجربتى الشخصية بإزائه . وهذه التجربة الشخصية من شأنها أن تظهرنى على وجهة نظرى الخاصة تجاه هذا الشىء . وسيؤدى هذا إلى أن أخلع على الشىء ما أراه أنا فيه ، وما أريد أن أراه فيه باعتبارى فرداً له عالمه الخاص ووجوده الخاص وتجربته الحية الخاصة . من أجل ذلك ، قال الوجوديون إنهم تلامذة هوسرل .

والواقع أن الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات تحتمل هذا التأويل. فمناداة هوسرل بالاستماع إلى « التجربة » — وهى تجربة تقوم على الاتصال المباشر بين الذات الحية وبين الأشياء (مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة)- قد فهم عند الوجوديين على أنه مناداة بالاستماع إلى التجربة الشخصية الذاتية » : ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التأويل يمثل وجهة نظر واحدة ، وهو لا يلزمنا ولا يقيد هوسرل نفسه . لأن المعنى الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشىء ليس من الضرورى أن أؤوله تأويلا شخصيا ذاتيا بحتا . إذ أن وجود الشىء أو معناه ليس وقفا على ما أعطيه له أنا من معنى ، وإنما يرتبط كذلك بقيامه فى المكان محاطا بالأشياء الموضوعية الأخرى ويرتبط أيضا بالمعنى الذى يحمله الآخرون بإزائه ويرتبط ثالثا بالمعنى الموضوعى لهذا الشىء أى بمعناه العام وبما اصطلح عليه الناس بإزائه فى حياتهم الواقعية وهى حياة تتعدى وتفوق ما يحمله له كل منهم من معنى خاص ، وباجتماع هذه العناصر وغيرها تستطيع فلسفة الظاهرات أن تظفر بتأويل واقعى إلى جانب تأويلها الوجودى السائد .

٣ ـ الواقعية

الفلسفة الواقعية بوجه عام هى تلك الفلسفة التى لاتريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء فى سبيل الذات أو هى التى تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية فى الحكم على الأشياء . وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هى الفلسفة التى تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤلة عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضاً ، إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل — على العكس من ذلك — إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منكور فى معرفتنا للأشياء ، فإنه لانستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء.

فالواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها ، الأمر الذى ادعته المثالية وبالغت فيه ولعل مبالغة المثالية فى إدعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذى أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها رَدّ فعل ضد هذا الإدعاء . أما من ناحية معرفة الذات للأشياء وقدرتها على هذه المعرفة فمن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أنكرت على الذات هذه القدرة أيضاً بحيث جعلت الذات فى موقف سلبى محض تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التى تلتقطها . هذا القول ليس إلا إفتراء صارخا على الواقعية الفلسفية ، لأن الواقعية لم تلغ الذات لحساب الأشياء بل اعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تنكر الدور الذى تقول به فى معرفة العالم . ولكنها بدلا

من أن تلقى على الذات كل المسؤلية فى معرفة العالم والأشياء وبدلا من أن تستمع إلى صوت الذات وحده أرادت — متمشية فى ذلك مع النزعة الديموقراطية — أن تعطى للأشياء حق الكلام ، وأرادت أن تستمع إلى صورتها بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صور الذات آماداً طويلة . إذ من يدرى ؟ لعل الأشياء وحدها — دون أن تطلب مدداً من الذات — لعلها قادرة على القيام بتجمعات أو بتشكيلات متقنة ، تجدها الذات أمامها عندما تتجه إلى معرفة الطبيعة . وليس من شك فى أن هذه التشكيلات تمثل فاعلية للطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف على أرجلها وحدها من غير أن تستعين بالذات . فبأى حق إذن نحرم الطبيعة من هذه الفاعلية ؟ وبأى حق إذن نلقى بالمسؤلية كلها على الذات ؟

أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع للمسئولية : مسئولية معرفة الإنسان للعالم ، فتعطى جزءاً للذات وفاعليتها وجزءاً آخر للطبيعة وفاعليتها . وعن طريق هـــذه الفاعلية المزدوجة : الفاعلية الآتية من الذات ، والفاعلية الآتية من الطبيعة ، تتم معرفة الإنسان للعـــالم ، فالواقعية فى صميمها قد قامت إذن لتقاوم هـذه « الأثرة » التى اتسمت بهـا المثالية على مر العصور والتى تمثلت فى محاولة إرجاع كل شىء وكل مسئولية إلى الذات العاقلة ، ولـكنها لم تقصد بحال من الأحوال إلى إلغاء وجود الذات وإلى القضاء على فاعليتها ، إذ لو فعلت ذلك لمـا كانت جديرة بأن تسمى فلسفة .

وقبل أن نعرض لشرح بعض الأسس التى تقوم عليها الواقعية الفلسفية نريد أولا أن نقوم بتحليل سريع للواقعية الساذجة التى كثيراً ما نخلط بينها وبين الواقعية الفلسفية .

(ا) الواقعية الساذجة

الواقعية الساذجة هى واقعية رجل الشارع الذى يحصر نفسه فى دائرة حياته الضيقة ، يدبر أمور معاشه، ويكرس نفسه لها وينغمس فيها حتى يغرق إلى أذنيه. هذه هى الصورة الأولى للواقعية الساذجة ، والحياة التى تظهر لنا من خلال هذه الصورة هى الحياة اليومية الدارجة وأهم ما تتصف به هذه الحياة أنها « ثرثارة » (والتعبير من وضع هيدجر) ومعنى هذا أن مشاكلها الجزئية التافهة لاتنتهى ، يأخذ بعضها برقاب بعض ،وتسلم الواحدة منها إلى الأخرى بحيث لاتترك لرجل الشارع فرصة التفكير فى نفسه أو بحث علاقته بالوجود الخارجى العام ، ورجل الشارع يؤمن بحياته الدارجة إيماناً أعمى ، ويتهالك على حل مشاكلها المتعددة ، وينساق فى تيارها الجارف ويفقد نفسه فيه أو يكاد ، وحياته هذه الدارجة تمثل عنده كل الحياة ، ووجوده هذا الثرثار يتراءى له وكأنه الوجود كله ، وفضلا عن ذلك ، فإن رجل الشارع يرفض أن يزج بنفسه فى مشاكل عامة لأنها تبدو له مضيعة للوقت ، لوقته هو الثمين جداً فى نظره ، وقد يقول لك عندما تحاول أن تعرض أمامه مشكلة عامة : « مالى ومالى هذا الكلام،أنارجل واقعى » ، وهو يقصد ذلك أنه يحصر نفسه فى دائرة مشاكل حياته الخاصة ، ولا يريد أن يذهب بأفقه إلى ما بعدها ، وهو يقصد كذلك أنه يؤمن بأن حياته اليومية هى وحدها الحياة الجدية ، ذات القيمة بالنسبة له ، وهو من أجل ذلك لايريد عنها حولا .

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هى صورة الحياة الدارجة الثرثارة، ولكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى، فقد تتسع نظرة الرجل العادى قليلا حتى تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء ، وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة

التى تأتى له عن طريق الحواس. والواقع عنده هو ما تقدمه له الحواس، ولذلك فإنه يفترض إفتراضا وجود العالم الخارجى فى صورته المحسوسة، ويسلم به مقدما دون أن يناقشه، ومن أجل ذلك فإن هذا العالم المحسوس يفرض نفسه على رجل الشارع فرضا لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة الخارجية باعتبارها الأصل، ويفطن إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل، ولهذا، فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة فى الواقعية الساذجة بآلة التصوير التى تنقل لنا نقلا أمينا الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هذه الأشياء أو تتصرف فى الصورة التى تلتقطها منها.

وعلى ذلك فإن الإدراك فى الواقعية الساذجة يتميز بأنه إدراك فوتوغرافى، ومعنى ذلك أنه إدراك منسوخ من الواقع، ومن الحقائق الخارجية دون تصرف، فرجل الشارع رجل تائه: تائه فى الحيـــاة اليومية وتائه كذلك فى الوجود الخارجى المحسوس وهو لا يستطيع مطلقاً أن يفصل بين نفسه وبين هذا الوجود المحسوس، ولذلك فهو يجعل نفسه صورة منه لأنه ملتحم وإياه، مندمج فى وجود الأشياء؛ تائه فى العالم الخارجى، وكأنه جزء أو صورة منه.

فالإدراك فى الواقعية الساذجة يتصف بأنه إدراك فوتوغرافى، لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف، ولأنه إدراك منسوخ من هذا الواقع، ولأنه إدراك مفروض من الخارج، ولأنه كذلك إدراك ممتزج بالواقع تائه أو ضائع فيه، فرجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلا مجهود عقلى يجعل الرجل العادى يتقبل الآثار الحسية ويسمح بانطباعها عليه، وهو يسمح بانطباعها عليه دون أية مقاومة، لأن المقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل له، وهو لم يصل إلى تصور كيان مستقل لنفسه وبالتالى لم يصل إلى تصور كيـان مستقل للأشياء

الخارجية [1] فهو إذن ممتزج بالأشياء الخارجية ، ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه .

ومن هذه الناحية يبدو ادراك رجل الشارع على أنه ادراك آلى ، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافيا ، فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الأشياء التى أمامها لسان حالها يقول : « أنا كالأشياء تماماً ، لافرق بينى وبينها ، ولن يتأثر وجود هذه الأشياء حين أتدخل لالتقاطها لأنى سأكون أمينة فى هذا الالتقاط ، بل إنى أكون جزءاً من هذه الأشياء وحين أتدخل لانتزاع قطاعات صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فتكون هذه الأجزاء هى من الأشياء لأنها ليست إلا صوراً للأشياء وأنا نفسى صورة من الأشياء » .

---

(١) يرى الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه عن « نظرية المعرفة » أن المعرفة فى الواقعية الساذجة شبيهة بالصور التى تلتقطها آلة التصوير ، ولكنه رتب على هذه القضية نتيجة لانوافقه عليها ، فهو يقول إن المعرفة فى الواقعية الساذجة قائمة فى (أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى ، إذ هو موجود مستقلا عن معرفتى إياه فالمصباح المضىء على مكتبى قائم هناك سواء اتجهت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عينى بحيث لاتراه . فالأمر هنا بذاته الأمر فى آلة التصوير وما تصوره ، فالشىء المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لتلتقط صورته أو لم تعترضه) . ولكننا نعتقد على العكس من ذلك أن تصور وجود مستقل للعالم الخارجى لاتستطيعه آلة التصوير ولا يميز الواقعية الساذجة التى يوجد فيها الرجل العادى ممتزجا مع الأشياء الخارجية . أما تصور الأشياء الخارجية على أنها مستقلة عنى فلا يأتى إلا فى مرحلة متأخرة جداً ، وهى مرحلة الواقعية الفلسفية ، التى أسقطها الدكتور زكى من معالجته ولم يفرق بينها وبين الواقعية الساذجة .

فتصور رجل الشارع للواقع تصور ساذج فوتوغرافى لهذه الأسباب مجتمعة، وهذا التصور لا يرجع ، ولا يمكن أن يكون راجعا ، إلى أن يتصور هذا الواقع باعتباره مستقلا عنه ، بل يرجع على العكس من ذلك تماما إلى أنه يتعذر عليه أن يفصل بين نفسه وبين الواقع ، وهذا يدخل دون شك فى دائرة تزمت رجل الشارع ، فرجل الشارع متزمت إلى أبعد الحدود . ومن أجل ذلك يعتقد أنه يكون والأشياء الخارجية شيئاً واحداً ، وأنها موجودة فيه أو أنه موجود فيها ولا انفصال لوجوديهما . إنه يتصور دائما — كما يقول هرسرل فى كتابه « الأفكار » Les idees عند وصفه للموقف الطبيعى أو العادى — أنه « مع » الأشياء ، وأنه يدركها إدراكها مباشراً دون أن يناقش وجودها أو وجوده بالنسبة لها لأنها « هناك » أمامه وحسب ، لأنه يكون وإياها حقيقة واحدة أو واقعا واحداً .

وهذه الواقعية الساذجة — واقعية رجل الشارع أو واقعية الموقف العادى — أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية لأن الإنسان فى أول عهده بالأشياء لا يستطيع أن يفصل بين وجوده ووجودها ، ويتصور أنه مركز العالم ومركز وجود الأشياء الخارجية ، لا باعتبار أنه يخلع عليها الوجود بل لأنه قائم فيها ومختلط بها . وقد يتصور الإنسان فى هذه المرحلة المختلطة أن ثمة قوى مجهولة تسيطر عليه وعلى الأشياء ، فتجعلها فيه وتجعله فيها وتمزج بينها وبينه على نحو لا يستطيع معه أن يميز وجوده ووجودها ، وفى هذه المرحلة تفرض الأشياء الخارجية وجودها على وجود الرجل العادى فى واقعيته الساذجة ، ولكن هذا لا يدل مطلقا على أنه يدرك أن الأشياء مستقلة عنه وإنما يدل فقط على أنه آلى التفكير وعلى أن جهده العقلى محدود جداً ، بلغ من ضآلته أن أصبح الرجل العادى فى حالة « تقبل » أو « انفعال » أمام الأشياء الخارجية وتلاشت أو كادت فاعليته الذهنية ، الأمر الذى يجعله ملتحما مع الأشياء الخارجية ، مشدود الوثاق بها . متهالكا عليها ولا يسمح لنفسه بمقاومة تأثيرها وانطباعها عليه .

(ب) الابتعاد عن الواقعية الساذجة

ولكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لاتستمر طويلا. والرجل العادى لايظل طويلا تائها هكذا فى العالم المحسوس لايشعر بكيان مستقل لنفسه، ولا يشعر باستقلال وجوده. نقول إن الإنسان لايظل طويلا غير شاعر باستقلال وجود الأشياء عن وجوده. نقول إن الإنسان لايظل طويلا فى هذا الاختلاط غير المتميز مع الأشياء إذ سرعان مايتجه إلى ذاته، ويقلل من تهالكه على العالم الحسى الخارجى، ويزداد شعوره بذاتيته. حينئذ تبدأ مرحلة جديدة يفصل فيها الإنسان بين نفسه وبين وجود الأشياء الخارجية ويشعر بأنه قوة يجب أن يعمل حسابها فى العالم، وقد يصاحب شعور الإنسان بوجوده المستقل، شعوره بوجود مستقل للأشياء الخارجية. وقد يحتاج هذا الشعور الأخير منه إلى فترة نضج عقلى أخرى.

وهناك أسباب كثيرة تدعو الإنسان إلى الشعور بذاتيته وإلى الفصل بين وجوده ووجود الأشياء الخارجية، فسرعان ما يكتشف الإنسان أنه يخطىء فى إدراكاته الحسية. واكتشافه لخطئه معناه أنه ليس هو الأشياء أو أنه ليس آلة فوتوغرافية تسجل عليها التأثيرات الحسية المختلفة. إن الآلة الفوتوغرافية لاتخطىء، وهى تسجل الآثار الحسية بأمانة فائقة. ولكن هذه الأمانة مفروضة عليها. فهى أمينة رغم أنفها. إنها تود لو أخطأت. تود لو كانت قادرة على الخطأ، ولكنها لن تبلغ أبداً ماتريد. إن الخطأ (وكذلك الخطيئة فى ميدان الأخلاق) عيب ملازم للانسان ولكنه أمل بالنسبة إلى آلة التصوير. فاكتشاف الإنسان لقدرته على الخطأ اكتشاف لذاتيته وتوكيد لشخصيته ودحض للقول بأنه نسخة من الأشياء الخارجية.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإنسان يكتشف أن إدركه للأشياء الخارجية قد يختلف عن إدراك الشخص الآخر . ومعنى ذلك أن به شيئاً ما يميزه عن الأشخاص الآخرين ، وأنه يتقبل الآثار الحسية على نحو يغاير تقبل الأشخاص الآخرين لها ، وهذا من شأنه أن يزيد الشعور بذاتيته ويقلل من انصهاره فى العالم الخارجى .

وفضلا عن ذلك فإن الإنسان يكتشف أنه قادر على أن يخلع على الأشياء الخارجية من صور الخيال وتهاويل الأحكام ماليس فيها ، وهو قادر على أن يعيد إبداع العالم من جديد وإلباسه صورة غير صورته .

كل هذا من شأنه أن يعطيه ثقة هائلة فى ذاته ، ومن ثم يبعد عن الانصهار فى الأشياء الخارجية ، ويسعى إلى الفصل بين ذاته وبين هذه الأشياء .

وهذا إيذان بإنتهاء الواقعية المادية الساذجة وببدء الإنسان مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفى ، وهى مرحلة المثالية ، وقد تسبق الحركة المثالية موجة من الشك : يضع فيها الإنسان وجود الأشياء الخارجية موضع الشك ويعصف بقيمة إدراكاته الحسية .

تبدأ الحركة خجولة محدودة شأنها فى ذلك شأن كل الحركات فى أول نشأتها .

فقد تصور ديكارت العلاقة بين الذات والعالم والخارجى على أنها علاقة ثنائية ، وفصل بين كل منهما ، وأقام لكل منهما عالماً خاصاً جعله موازيا للعالم الآخر . ولذلك فإننا نرى ديكارت يميز بين نوعين من الجوهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان والجوهر المفكر الذى يملأ ذواتنا والذى يقوم بعمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة .

وهذه الثنائية المؤسسة على التوازى بين الذات والموضوع كانت أول رد

فعل قامت به المثالية العقلية ضد الواقعية المادية الساذجة ، ولكن رد الفعل هذا لم يكن بمجرد خطوة غير كافية لإرساء قواعد المثالية الصحيحة وذلك لأن ترك عالم الامتداد فى حالة تواز مع عالم الذات قد يؤدى إلى استقلاله عن الذات وعدم الخضوع لسيطرتها .

والمثالية لاتقنع بهذه النظرة المتهيبة الخجولة إلى عالم الامتداد الحسى ولذلك نراها تحاول أن تعدل من خطتها لتدخل العالم المحسوس فى حوزتها بدلا من أن تتركه فى حالة تواز يوشك فيها أن يفلت من بين يديها. ومن هنا نفهم قيمة الدور الذى لعبه كانت فى تاريخ المثالية فقد اتخذ كانت نقطة بدئه من التجربة . والتجربة كما يفهمها عبارة عن العالم المحسوس من حيث أنه خاضع للعقل ومن حيث أن العقل الباطن له مبثوث فيه .

هذه المثالية الكانتية تمثل قفزة جريئة فى تاريخ المثالية كله ، أكدت فيها الذات وجودها على نحو لم يسبق له مثيل . فلم تعد المثالية على يد كانت تلك المثالية الخجولة التى نجدها عند ديكارت والتى تخشى الهجوم على عالم الامتداد الحسى فتقنع بتركه فى حالة تواز مع الذات . ولم تعد كذلك تلك المثالية التى نجدها عند الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلى ، هيوم) والتى لم تستطع التخلص تماما من العالم المحسوس فتصورت عالم الأفكار على غرار عالم الصور الحسية بل أصبحت المثالية على يد كانت مثالية جزئية هجمت على التجربة الحسية كلها لتخضعها للعقل وشروطه ومقولاته. فكانت قد تصور الشروط والمقولات العقلية على أنها باطنة فى التجربة ، وذلك لكى يوسع من نطاق الحقل الذى تعمل فيه المثالية .

وأيا ما كان الأمر فإن المثالية الكانتية تبدو لنا على أنها الصورة التى أكدت

فيها الذات نفسها على نحو فريد لم يسبق له مثيل ، وهى من هذه الناحية تقع فى الطرف المقابل للواقعية الساذجة ، فإذا كان رجل الشارع فى الواقعية الساذجة يثق ثقة عمياء بالأشياء الخارجية فإن كانت يثق ثقة عمياء بالذات التى بلغت من ثقتها بنفسها أن نزلت إلى حقل التجربة الحسية فواجهته وأقامت فيه ونشرت عليه مقولاتها العقلية فلفته فى طياتها لفا .

(ح) الواقعية الفلسفية

واقعيات :

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذى تتخذه «الواقعية» عند بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها .

فهناك الواقعية بمعناها المألوف الذى يستخدم فى الحياة استخداماً غير دقيق وغير واضح ، «كن واقعياً» : يقولها لك صديقك ويريد بذلك أن يحضك على أن تستسلم للأمر الواقع ، وأن لاتثور عليه . وأن ترضى به كارها . ويقولها لك القوى لير غمك على أن تقبل ما يمليه عليك من شروط . ويقولها المستعمر للأمم المغلوبة على أمرها ليقتل فيها كل روح للمقاومة ويميت فيها الثورة عليه ، ذاكراً لها قوته وجبروته وجيوشه وأساطيله البحرية والجوية ، والواقعية بهذا المعنى تحمل معنى الخنوع والاستسلام وتقتل فى الفرد والأمة الروح الثورية التى يؤكد بها كل منهما وجوده وتدفعه إلى تحقيق إمكانياته وتعينه على الطموح والتقدم فى الحياة . فعندما يقول لنا المفارض القوى أو المستعمر القوى «كونوا واقعيين» فإن معنى قوله هذا سيكون «القوا السلاح» أو «كفوا عن المقاومة» . هذه الواقعية المرذولة المستسلمة علينا أن نتجنبها وننفر منها ونقاومها ماوسعنا ذلك .

وهناك كذلك الواقعية الساذجة التى يثق بها رجل الشارع ثقة عمياء ويسير إليها معصوب العينين . وقد رأينا أن أهم مايميز هذه الواقعية هو امتزاج الرجل العادى بواقعه على نحو لايستطيع أن يفصل بين نفسه والواقع وبالتالى ، لايستطيع أن يشعر بوجود مستقل لنفسه عن الواقع أو بوجود مستقل للواقع عنه ورأينا كذلك أن هذه الواقعية واقعية متزمتة لاتعمل حساباً للخطأ لأن رجل الشارع لايناقش نفسه الحساب ولا يعتقد أنه يخطىء .

وهناك أيضاً الواقعية البرجماتية ، وقد سبق أن قلنا إن الحقيقة عند الرجل البرجماتى هى تلك التى تقود إلى النجاح فى الحياة ، وهى التى ترتبط بالآثار العملية للفعل وهى التى تخدمنا فى الواقع العملى . ومن شأن هذا كله أن يقرب الواقعية البرجماتية من الواقعية الساذجة الدارجة .

ومع ذلك فإن الواقعية البرجماتية أرقى من الواقعية الدارجة وأكثر نضجاً منها . فالرجل البرجماتى ليس له غرور الرجل الساذج وترمته . وهو يعترف مقدماً بأخطائه ويقدم لنا فى هذا السبيل نظرية جديدة للخطأ قوامها القانون القائل بأن القضايا التى ليس لها آثار عملية خاطئة . . هذا فضلا عن أن البرجماتى لايقف فى سلوكه عند الظاهر من الأمور كما يفعل الرجل العادى وذلك لأنه طموح يريد أن يحقق للانسان كل مايفيده فى حياته ، ومن أجل هذا فإنه يتخذ لنفسه شعاراً . ليس هذا كافيا تماما .

Ever not puite

لكن هذه الواقعية البرجماتية ، وهذا نقد سبق أن قلناه — لاتقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لان المعيار الذى تقدمه لنا يصلح لاستبعاد القضايا التى ليست لها آثار عملية من دائرة القضايا الصحيحة. ولكنه لا يرشدنا إرشاداً مباشراً إلى القضايا الصحيحة . وفضلا عن ذلك فإن هذه الواقعية لاتفهم من الواقع إلا الواقع العملى الذى يؤدى الخدمة الإنسان فى حياته العملية . ومعنى ذلك أن البرجماتى لايهتم بالواقع إلا بالقدر الذى يفيده ليكون متمشيا مع مصالحة الشخصية وحاجاته الفردية . فهو لايهتم إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقة إلا بما يؤدى إلى تحقيق أغراضه .

ولهذا فإن الأبحاث البرجماتية كثيراً ماتنتهى إلى أنواع مختلفة من المثالية . وهناك كذلك نوع آخر عن الواقعية الميتافيزيقية التى تبدأ بأن تضع المطلق فى الواقع وتحيل كل مايطرأ على هذا الواقع من تغير وصيرورة إلى هذا المطلق

وحضوره وقيامه فى كل جزء من أجزاء الكون وفى كل فعل من أفعال الإنسان .
وهذه الواقعية الميتافيزيقية ليست شيئاً آخر إلى ما أطلقنا عليه المثالية الموضوعية أو المطلقة . كما عرضنا لها عند هيجل وكما نلتقى بها فى كثير من الفلسفات المسيحية.
ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذه الواقعية ليست إلا واقعية معكوسة لأن الواقع عندها هو واقع المطلق وحده ، من أجل ذلك فهى لا تحمل من الواقعية إلا إسمها لأنها فى حقيقة الأمر ليست إلا مثالية متطرفة . إذ أنها لا تؤمن بهذا العالم إلا باعتباره مجرد مظهر للحقيقة المطلقة الباطنة فيه .

وهناك أخيراً واقعية ظهرت عند أصحاب الوضعية المنطقية أطلق عليها برتراند رسل B . Russell (وهو أحد مؤسسى هذا المذهب) اسم الواقعية التحليلية realisme Analytique يعتقد رسل — شأنه فى ذلك شأن جميع الواقعيين — أن وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها أى أن وجود الشيء مستقل عن معرفتى له ويتعدى أو يفوق هذه المعرفة . لكن واقعية رسل تتصف بصفة أخرى ، وهو أنها تحليلية ، فما الذى يقصده رسل بهذه الكلمة ؟ الفلسفة عند رسل عبارة عن تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية . فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن العالم . وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء بل إن مهمته محصورة فى تحليل وتوضيح المعانى والألفاظ والعبارة تحليلا وتوضيحا منطقيين ، ومعنى ذلك ان الوجود الحقيقى عند رسل واصحاب الوضعية المنطقية ليس هو الوجود الشيئى أو وجود الموضوعات الشيئية بل وجود المعانى والماهيات الرياضية او المنطقية التى يقوم الفيلسوف بتحليلها . وهذا يؤدى فى نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود الواقعى المتمد فى المكان وفى الزمان المكانى إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات الرياضية والمنطقية وهو ما يمثل عند رسل الوجود الواقعى بمعنى الكلمة ، وذلك

لأن الوجود الواقعى فى رأيه هو ذلك الوجود الذى لايتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية . ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هـذا الطراز ، إذ أن المعانى الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عنى تمام الاستقلال.

وهذا صحيح . ولـكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على للماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقيمة الموضوعية الشيئية التى يفهمها أصحاب المذهب الواقعى أو أصحاب الواقعية الفلسفية .

الواقعية الفلسفية والثورة على نظرية المعرفة :

قلنا إن الواقعية قامت لتحد من تأثير الذات ومن تقييد وجود الأشياء بمجلتها على نحو ماذهبت إليه المثالية الذاتية ، ولعل تأثير المثالية بوجه عام لم يتضح كما اتضح فى نظرية المعرفة فـكان من الطبيعى إذن أن توجه الواقعية هجومها على نظرية المعرفة .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة تقوم على أن المثالية الذاتية لاتعرف إلا بوسيلة واحده تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى ، وهذه الوسيلة تنحصر عندها فى بحث إمـكانية المعرفة ورسم الحدود التى يجب أن تقف عندها المعرفة العقلية ، فيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : إنك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا كنت أولا على يقين من أن المعرفة نفسها ممـكنة ، وهـذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لابد أن تسبق ببحث فى إمكانية المعرفة .

ولـكننا نتسائل الآن مع الواقعيين المحدثين عن قيمة هذا البحث وضرورته. فعندما أؤكد أن الماء يغلى لأنى أراه يغلى أمامى فهل استلزم هذا القول منى أن أبحث عن كيفية معرفتى لأن المـاء يغلى ، وعن إمكانية معرفتى هذه ، وعن حدود هذه المعرفة الحق أننا هنا أمام قضيتين مختلفين القضية الأولى تقول :

« الماء يغلى » أما القضية الثانى فتقول . « إننى أعرف أن الماء يغلى » . والقضية الأولى لاتفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة أو بامكانية معرفتها وإنما تبدأ من الغليان الواقعى للماء ، وتكتفى بذلك . أما القضية الثانية فهى تفترض إمكانية معرفتى لهذه الظاهرة وحدودها وكيفية معرفتى لها . وفيلسوف نظرية المعرفة يبدأ بالبحث فى جميع الافتراضات ويوقف بحثه عليها فيضل الطريق فى متاهاتها المتشعبة وأروقتها المعددة ويبعد بذلك عن الوجود الواقعى .

علينا إذا ألا نتخذ نقطة بدئنا فى البحث الفلسفى من نظرية المعرفة بل من الواقع الطبيعى بما يشمتل من صيرورة أصيلة .

ولم يخطىء أصحاب نظرية المعرفة فقط فى نقطة البدء التى تصوروها فى بحثهم الفلسفى بل فى النتائج التى رتبوها على هذا البدء . ذلك أنهم حصروا العلاقة الغنية الرحبة التى تقوم بين الإنسان والوجود فى العلاقة الفقيرة المحدودة القائمة بين الذات والموضوع . فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط كما ظن أصحاب نظرية المعرفة فى تلك الرابطة العقلية التى تصل الذات بالموضوع أو فى تلك الرابطة المنطقية التى نقوم فيها بإسناد صفة أو محمول على موصوف أو موضوع عن طريق فعل الإسناد وهو مايسميه المناطقة بالرابطة . ذلك لأن العلاقة بين الموضوع المحمول علاقة ذاتية محضة . وتبدأ وتتم فى نطاق الذات من حيث أن الذات هى التى تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذى تصفه وتصدر حكمها عليه ليس هو الموضوع الواقعى الذى يتعدى الذات ويوجد خارج نطاقها بل هو موضوع ذاتى محض تضعه الذات من زاويتها الخاصة ، وعلى ذلك فقد ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التى تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها . ومن الاحجاف بهذه الموضوعات أن تقتصر نظرتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط . خذ مثلا هذا المصباح الذى أمامى على مكتبى ،

فهل وجود هذا المصباح ينحل فقط إلى مجرد إحساساتى التى تصلنى عنه ، وهل وجوده هو فقط ماأعرفه أنا منه أم أن له وجوداً يتعدى مجرد معرفتى له بحيث أنه يظل موجوداً حتى ولو لم أعرف شيئاً عنه؟وبعبارة أخرى . هل وجودهذا المصباح محصور فى وجوده المعروف لى أم أن له وجوداً آخر يتعدى هذا النطاق ويوجد مستقلا عن معرفتى الذاتية له ؟ يجيب الواقعيون على هذا بالإيجاب .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فقد تصور الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوا منه ملكة تنتشر على الوجود الواقعى إطارات عامة مطلقة وصيغاً كلية وقوالب مشتركة تصب فيها الأشياء والأشخاص على السواء دون تفرقة بين هذا وذاك . وقد زعم هؤلاء الفلاسفة أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها الذى تتخذه داخل الصيغ وتلك القوالب . ولكن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك قائلين إن الأشياء فى الطبيعة قادرة من تلقاء نفسها ـ عن طريق علاقاتها بعضها بالبعض الآخر ـ على إحداث «تجمعات» وتشكيلات واقعية يجدها الشعور أو العقل «جاهزة» أمامه . ذلك لأن قدرة الطبيعة لاتقف عند حد ، ومن الاجحاف بها أن نغمطها حقها وقدرتها ونضيف كل شيء إلى العقل .

أسس المذهب الواقعى أو النيوريالزم :

المذهب الواقعى الجديد أو النيوريالزم الذى ظهر فى الولايات المتحدة الامريكية فى أوائل هذا القرن ، هو أحد المذاهب الواقعية نذكره هنا على سبيل المثال فقط ، لنقدم للقارىء إحدى الصور التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة لمذهب الواقعية .

فى يوليو عام ١٩١٠ لشر ستة من الفلاسفة الأمريكيين منشوراً هاما أعلنوا فيه دستورهم الذى ضم مبادئهم الواقعية . وقد أطلقوا على مجموعة مبادئهم هذه اسم « النيوريالزم » ونشروا عام ١٩١٢ كتابا بهذا الاسم « The New — Realism » يضم أبحاثهم الواقعية وهؤلاء الفلاسفة الستة هم :
(1) Edwin b. Holt (2) Walter T. Marvin (3) William P Montagüe (4) Ralph b. Perry (5) Walter b. pitkin (6) Edward G. Spaulding .

وفى هذا الوقت بعينه كان الفيلسوف الانجليزى صمويل الكسندر Samuel Alexander يتابع من جانبه لشر مقالاته وأبحاثه الواقعية حتى توجها عام ١٩٢٠ بكتابه الرئيسى «المكان والزمان والألوهية "Space, Timen and Deity,,

وعلى الرغم من وجود خلافات دقيقة بين صموئل الكسندر وبين الفلاسفة الامريكان أصحاب النيوريالزم ، وعلى الرغم من وجود خلافات بين هؤلاء الامريكيين الستة بعضهم والبعض الآخر ، على الرغم من هذا فإننا سنحاول هنا تلخيص الأسس التى يقوم عليها المذهب الواقعى الجديد خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة ، الأمر الذى اهتممنا به بصفة خاصة فى هذا الكتاب ، وفيما يلى بعض الأسس المشتركة بين أصحاب المذهب الواقعى الجديد .

١ — على العقل أن يخفف من ادعاءاته ويضيق من دائرة الحقوق التى منحها لنفسه على مر العصور . والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل ولا يجعلون منه مجرد نسخة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها ، كما يقال عادة . وإنما لا يوافقون فقط على أن يجعلوا العقل يحتكر هذه السلطات الواسعه التى خولها لنفسه ، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الاشياء والظواهر فى الطبيعة ويذكر الواقعيون فى هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه فى فترات

كثيرة ، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لايتأثر بهذا . وفضلا عن ذلك فالعقل يخطىء واكتشافه لخطئه المتواصل لابد أن يكون قد أقنعه على مر العصور بأن كلمته ليست دائما هى العليا .

٢ — وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها . وذلك لأننا يجب أن نفرق فى الشىء أو فى الظاهرة بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به وبين وجود الشىء أو وجود الظاهرة الذى يفوق ما نعرفه منها ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشىء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة ، ولكن هذه الصلة لاتتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أعنى أن الشىء لايعتمد على الذات فى وجوده .

٣ — وجود الشىء ليس قائما فى مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك باركلى كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الصدد أن إدراك الشىء هو إدراكه Percipi est percipi . ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لايؤثر إلا فى الشىء باعتباره مدركا لافى وجود هذا الشىء بصفة عامة مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك .

هنا وينقسم الواقعيون إلى قسمين : أصحاب الواقعية الجديدة New-Realism وأشهرهم رالف بارتون برى Ralph Barton Perry (ولد عام ١٨٧٦) ، وأصحاب الواقعية النقدية Critical realism وأشهرهم جورج سانتايانا George santayana (١٨٦٣) .

رأى رالف بارتون برى أن العقل «محايد» ومعنى ذلك أن حضور العقل فى عملية الإدراك أو المعرفة لايؤثر فى الشىء المدرك أو المعروف ويؤدى هذا أيضاً إلى أن وجود الشىء داخل العقل أو فى باطنه لايختلف مطلقاً عن وجوده خارج العقل ، ويذهب برى أيضاً إلى أن العقل يستطيع أن يدرك إدراكا مباشراً الوجودات المادية ويتصل بها دون أن يؤثر فيها أى دون أن يغير من وجودها الواقعى .

أما جورج سانتيانا فقد رأى أن العقل — نظراً لطبيعته الروحية — لا يستطيع أن يتصل اتصالا مباشراً بالوجودات المادية ، فلا بد إذن أن يكون اتصاله المباشر بماهيات تمثل عند الشخص المدرك رموزاً وعلامات تصله بالموجودات المادية فهذه الماهيات تمثل إذن حلقة وسطى بين العقل وبين الوجودات وهى تمثل حقلا لامادياً لابد أن يعبره الشخص المدرك ليرى بعد ذلك الوجودات المادية من خلاله . حقاً إن وجود الوجودات المادية لن يتأثر بعد عبور « حقل الماهيات » لأن العقل بما يدركه من ماهيات لايستطيع تغيير مجرى الطبيعة ووجوداتها المادية . ولأن الطبيعة علة فاعلية لذاتها ولا تخضع لعلة أخرى ، ولكن عبور هذا الحقل من الماهيات أمر ضرورى لقراءة الطبيعة. فمن خلال حقل الماهيات تبدو الوجودات المادية ويصبح إيمان الإنسان بها إيماناً راسخا شبيها بذلك الإيمان الحيوانى الأعمى الذى يجعل الحيوان يعتقد بأن إدراكه الداخلى صورة من العالم الخارجى . وهكذا ، فمن طريق هذا الحقل من الماهيات يستطيع العقل — على الرغم من أنه جزء من الطبيعة وقائم فيها أن يخلق لنفسه فى داخل الطبيعة المادية ذاتها ميدانا لاماديا ، قائما على الرموز والعلاقات ، أشبه شىء بعالم الطفل ويكون حلقة الاتصال بين الطبيعة وبينه .

والخلاف بين برى وسانتيانا قائم — كما نرى — فى أن الأول يرى أن العقل يدرك إدراكا مباشراً الوجودات المادية فى حين أن الثانى يذهب إلى أن إدراك العقل للوجودات المادية إدراك بالواسطة عن طريق الماهيات ولكن كلا منهما يتفق مع الآخر فى أن العقل لايستطيع تغيير الوجود المادى وفى أن وجود الشىء ليس قائما فى مجرد إدراكه كما يدعى المثاليون .

ولكن الخلاف الخطير بينهما — وهو الخلاف الذى جعل من الواقعية النقدية نقداً « للواقعية الجديدة » — قائم فى نظرة الواقعية الجديدة إلى العقل باعتباره محايداً ، وفى نقد الواقعية النقدية لهذه النظرة، فإذا كان محايداً فسيترتب

على ذلك أنه لن يكون ثمة خلاف بين الموضوع الذى فى العقل والموضوع القائم خارجه ، فى العالم الخارجى . وهذا ينتهى بنا إلى أن نتخلص من وجود « العقل » أو الشعور أو نعتبره غير موجود ، طالما أن وجوده لا يؤثر فى عملية الإدراك ، وهذه نظرة « واحدية » فى المعرفة ، تحل محل النظرة الثنائية التى تفصل بين الشعور والموضوع أو بين الوجود فى الذهن والوجود خارج الذهن. ولكن هذه النظرة الواحدية فى المعرفة لا تستطيع أن تفسر لنا الخطأ ، إذ لو كان تأثير العقل معدوما حقا فى عملية الادراك ، فكيف نفسر إذن أن ثمة إدراكا خاطئا ؟ هنا وتقدم « الواقعية النقدية » نقدها للنظرة الواحدية فى المعرفة ، وتفضل عليها العود إلى الثنائية القديمة بين العقل والأشياء .

٤ — وينتج من ذلك أن وجود الشىء مستقل عن الذات، وهذا هو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع Su transcendance وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلا بين الموضوع والذات بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشىء باعتباره موجوداً متقوما فى الخارج ، إن الذات تتصل بالموضوع اتصالا ما ولكنها لا تؤثر فى وجوده .

٥ — لا تعتمد معرفتنا للشىء على العقل وحده إذ أن موضع الشىء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعى الذى يظهر به فى الوجود الواقعى أو فى الكون وانتمائه إلى « مجموعة » معينة من الأشياء ، كل هذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا ، وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق .

وقد انتهى هذا الأمر بالواقعيين إلى القول بأن الشىء الواحد قد يوجد باعتباره « فكرة » ، وقد يوجد باعتباره شيئا محاطا بأشياء أخرى . فهذه المائدة التى أمامى ، عندما أناقش علاقتها بالذات العارفة أو استقلالها عنها فإننى لا أناقش إلا « المائدة — فكرة » أو فكرة المائدة ، ولكنى عندما أوجه نظرى إلى

وجود هذه المائدة أمام هذا الكرسي الذي أجلس عليه ومستندة على هذا الحائط، فإني أناقش في هذه الحالة الوجود الواقعي للمائدة، وفي هذا قضاء على الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع . إذ أننا قد رأينا أن المائدة قد توجد لا باعتبارها موضوعا للذات العارفة أو فكرة لها، وهذا الوجود الثاني للمائدة لا يختلف عن وجود المائدة باعتبارها فكرة .

أعني أن المائدة التي تظهر لنا باعتبارها فكرة هي نفس المائدة التي تظهر لنا محاطة بالأشياء الأخرى التي تحدد وتوضح وجودها . فليس هنا مائدتان : مائدة خارج العقل أو الذات ومائدة داخله أو فيه ، بل هناك مائدة واحدة فقط ، وهذه النظرة إلى الأشياء هي مايعبر عنه أصحاب النيوريالزم — أو على الأقل الجناح اليساري منهم — بالواقعية التصويرية presentive Realism وهذا في مقابل النظرة التمثيلية أو التصويرية Representive في نظرية المعرفة .

ويؤدي هذا كله إلى أن الواقعيين قد ذهبوا إلى أن الأشياء تتمتع بوجود غير خاضع للذات وفضلا عن ذلك فإن هناك من الماهيات والعلاقات الرياضية مالا يتأثر وجودها بالعقل أو الشعور فإذا ماقلنا : ٧ + ٥ = ١٢ فإن هذه العلاقة تتحدد بطبيعة العدد ٥ وبطبيعة العدد ٧ فقط، ولا نستطيع أن ندعي مطلقا أن وجود العلاقة أو الرابطة ١٢ مابين الرقمين ٧،٥ متأثر بالشعور العقلي أو بطبيعة الإدراك العقلي ، ووجود الماهيات العقلية والرياضية في حالة استقلال عن الشعور العقلي قد أدى بالواقعيين إلى إفراد وجود خاص بها ؛ هو ماأطلقوا عليه (وجود الجواهر المعقولة) subsistence وذلك في مقابل الوجود الشيء existence ونلاحظ أن كلا الوجودين يمثلان عند الواقعيين وجوداً مستقلا عن الذات ونلاحظ كذلك أن قول الواقعيين بوجود جواهر معقولة فيه بعث لأقوال أفلاطون في الصور باعتبارها جواهر معقولة قائمة في عالم مستقل بها .

٦ — نظرية المعرفة لاتكوّن إلا فصلا واحداً من كتاب الوجود ومعنى

ذلك أننا يجب ألا نطلق الاثنين باعتبار أنهما يدلان على مدلول واحد ، وهـذا يدل على تحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة .

٧ — يلخص أحد الفلاسفة الواقعيين الانجليز وهو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ — ١٧٦٩) مؤسس المدرسة الواقعية الاسكتلندية — يلخص الخطأ الرئيسي للمذهب المثالي فيما يلي : فالمثالية بوجـه عام هي التي تحيل وجود الأشياء إلى مجرد إحساساتنا الذاتية بها (بهذا قال ديكارت ولوك وباركلي وهيوم) ومعرفتنا بالأشياء تنحصر عند المثاليين في هذه الاحساسات الذاتية التي نـكونها داخل نفوسنا أو داخل عقولنـا عن الأشياء ، ولـكن ريد يعترض على هذا فيقول : إن إحساساتنا الذاتية التي نـكونها عن الأشياء لا توصلنا إلى معرفة هذه الأشياء فشعوري أو إحساسي بالضوء الأحمر واللون الأحمر (في حالة وجود نار مشتعلة أمامي) لا يكفي ليجعلني أعرف أن الذي أمامي نار ، وإنما يجب أن تـكون احساساتي هذه مصحوبة بحكم أحكم به على أن هذا الشيء الذي أمامي ويؤدي الى مختلف هذه الأحاسيس في داخلي هو نار ، فالمعرفـة اذن ليست في الإحساسات الذاتية التي أكونها بالنسبة إلى الأشياء بقدر ما هي في الحـكم الذي أصدره عليها ، والحـكم لا يتعلق بإحساسي الذاتي بالنسبة إلى الشيء بل يتعلق بتجربتي الخارجية ، فالمعرفة إذن ليست قائمة في الإحساسات الذاتية بل في التجربة الخارجية التي يدور حولها حكمي على الأشياء .

فالحـكم إذن في رأي توماس ريد يربطنا بالشيء الواقعي وينقلنا إليه ، وهذا شبيه بقول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين، وهو هيدجر في الحكم ؛ فهيدجر يرى أن الحـكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشيء الذي أمامي . فعندما أحكم بأن (المائدة مستديرة) فإنني لا أقوم هنا بمجرد حمل صفة الإستدارة على المائدة وبذلك يكون نشاط العقل محصوراً في الداخل بل أتجه بذهني إلى المائدة التي أمامي فألاحظ أنها مستديرة في الواقع .

٨ — الفيلسوف المثالى يريد أن يربط وجود الأشياء بعقله دائماً وهو فى ذلك يعبر عن أنانية متطرفة ويسميها R. B. perry بمقولة الأنانية - The ego centric predicament ، وإليك معناها :

إن جميع الأشياء عند المثاليين موضوعات للمعرفة ، أى موضوعات معرفة لنا ، وبالتالى فهى تستلزم وجود شخص عارف أو ذات عارفة ، وهذا يدل على اعتماد الأشياء على الأشخاص المدركة ويدل كذلك على أننا لا نستطيع أن نلغى وجود الذات أو الشخص فى عملية الإدراك ، ولكن عدم استطاعتنا إلغاء الذات فى إدراك الأشياء لا يثبت مطلقاً — على عكس ما يظن المثاليون أن الأشياء غير قادرة على أن توجد بمفردها دون الشعور ، ومعنى ذلك أن الأشياء قد تكون موجودة فى حالة عدم إدراكنا لها . إن كل ما يستطيع المثاليون إثباته هو أننا فى حالة إدراكنا للأشياء لا نستطيع أن نعزل وجود الشعور . ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم بأننا ندرك هذا الشىء أو ذاك إلا إذا كان هذا الحكم متضمناً من تلقاء نفسه وجود الشعور أو حضوره أو مصاحبته للشىء المدرك . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة — وهذا هو النقد الذى يوجهه الواقعيون إلى المثاليين - أن الشعور ملازم دائماً لوجود الأشياء — كما يدعى المثاليون . والمثاليون فى قولهم هذا أنانيون ومحبون لذواتهم ويتخذون من الذات مركزاً تدور فى فلكه الأشياء ، إذ أنهم لا يريدون فقط أن يقرروا حضور الذات فى عملية الإدراك ومصاحبتها للشىء المدرك بل يريدون أيضاً أن يستنتجوا من ذلك مصاحبة الذات لوجود الأشياء بوجه عام ، سواء فى حالة إدراكها أم لا . وهذا يفسر لنا مرة أخرى مهاجمة الواقعيين لباركلى فى قوله بأن وجود الشىء هو إدراكه وقولهم على العكس من ذلك إن إدراك الشىء هو إدراكه فحسب .

٩ — العالم فى نظر الفيلسوف الواقعى عالم كثرى . ومعنى ذلك أن الواقعى لا يريد أن يضحى بكثرة العالم الأصيلة فى سبيل مبدأ الوحدة : سواء : أكان هذا المبدأ هو الذات العارفة أو الأنا الشارطى أو كان مبدأ ساميا يرد اليه الأمر كله.

١٠ — الفيلسوف الواقعي لا ينظر — خلافاً لما يذهب إليه المثالي — إلى المكان والزمان باعتبارهما إطارين يضعهما العقل ليشكل بهما المحسوسات بل ينظر إليهما على العكس من ذلك على أنهما قائمان في التجربة لا في العقل . ومن ناحية أخرى فإن الواقعي لا يفصل بين المكان والزمان ، ولا يجعل المكان خاصاً بالاحساس الخارجي والزمان خاصاً بالاحساس الباطني كما ذهب كانط مثلا ، ولا يرد المكان إلى الزمان الباطني كما يذهب إلى ذلك برجسون في بعض كتبه . الفيلسوف الواقعي لا يفعل هذا ولا ذاك ويفضل أن يربط الزمان بالمكان وينظر إلى المكان على أنه مكان متزمن ، ينبث الزمان في كل أجزائه . وفي هذا ، نجد الواقعي متمشيا مع أحدث النظريات العلمية وهي نظرية النسبية القائمة على الربط بين اللحظة الزمانية والنقطة المكانية في كل فعل من أفعال الإدراك .



محتويات الكتاب

الصفحة

مطبعة العمرانية للأوفست
٤٨ شارع زهران بالعمرانية الغربية
العمرانية الغربية – جيزة
ت : ٥٣٧٥٥٠





